

المجال العام

من المفهوم إلى التداول نحو مقاربات متعدية

أبو يعرب المرزوقي
خالد حاجي
محمد المراكبي
عبد الرزاق بلعقروز
محمد حصحاص
ياسين اليحياوي
سمير أوكيلي
أحمد الصمدي
مصطفى المرابط
هبة رءوف عزت
حسن فورات
عبد العزيز ساشادينا
ديل أيكلمان
رفيق ارطبي
جميلة تلوت
الحسين دراز

المجال العام

من المفهوم إلى التداول

نحو مقاربات متعدية

عنوان الكتاب	:	المجال العام: من المفهوم إلى التداول. نحو مقاربات متعددة
عدد الصفحات	:	136
سلسلة	:	مغارب
العدد	:	الأول
المطبعة	:	أمين غراف، سلا
الإيداع القانوني	:	2018 MO 0137
ISBN	:	978-9920-35-021-1

الناشر



تقاطع شارع الأبطال وزنقة واد فاس، عمارة 32، طابق 1، ص. ب: 10000

أكدال - الرباط، المملكة المغربية

هاتف: 00212638765077

البريد الإلكتروني: magharebcentre@gmail.com

الموقع الإلكتروني: www.magharebcenter.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

يناير 2018

الاشتراك

داخل المغرب: 100 درهم

خارج المغرب: 50 يورو

يرسل الطلب على البريد الإلكتروني لمركز مغارب ليتوصل المشترك بالكتاب عن طريق البريد

سلسلة مغارب
كتاب (1)

المجال العام

من المفهوم إلى التداول
نحو مقاربات متعدية

أبو يعرب المرزوقي
خالد حاجي
محمد المراكبي
عبد الرزاق بلعقروز
محمد حصحاص
ياسين اليحياوي
سمير أوكيلي
أحمد الصمدي
مصطفى المرابط
هبة رءوف عزت
حسن فورات
عبد العزيز ساشادينا
ديل أيكلمان
رفيق ارطبي
جميلة تِلوت
الحسين دراز

الإشراف العام:

مصطفى المرابط

خالد حاجي

رئيس التحرير:

جميلة تِلوت

هيئة التحرير:

أحمد الصمدي

ياسين اليحياوي

رفيق ارطبي

محمد حصحاص

سمير أوكيلي

عثمان أمكور

التدقيق اللغوي والمراجعة:

مصطفى العطار

عبد المجيد طلحة

محمد الحسني

المُحتويات

مقالات

ترجمات

مراجعات

قَبَسات

إبداعات

بين يدي مغارب..

ما من شك في أن مهمة اختيار اسم لمشروعٍ بحثيٍّ ليس بالأمر الهين، خصوصا إذا كان هذا المشروع يعنى بقضايا الاجتماع الإنساني في كل أبعاده. إن الصعوبة تكمن، حين اختيار الاسم، في إيجاد علاقة تناسبية بين الدال والمدلول، وفي مدى قدرة هذا الاسم على حمل دلالات هذا المشروع وترجمة مضامينه، وبعد تقليب وجهات النظر في ما اقترُحِ من العناوين الدالة على بعض آفاق هذا العمل البحثي الفصلي، وقع الاختيار على وسم "مَغَارِب" باعتباره اسما يعكس ملامح همومنا الفكرية في مختلف تجلياتها؛ إذ منها ما ندركه بالفعل ومنها ما نلمسه بالقوة، كما أنه يرسم أبعاد آفاق تقديرنا لطبيعة التحديات المرتبطة بالكون والحياة والإنسان.

في معنى مغارب

إن "مَغَارِب" اسم بصيغة الجمع، وللجمع دلالته المهمة؛ لأنه يلفت الانتباه إلى التعدد من حيث هو سمة بارزة للاجتماع الإنساني أفقيا، أي: فيما يخص علاقة مكونات المجتمع بعضها ببعض، وعموديا، أي: فيما يرتبط بعلاقة المجتمع بمختلف السلط التي يرتضيها في إقامة عمرانه. وتبرز سمة التعددية هذه على مستوى التاريخ والجغرافيا والثقافة والحضارة، مما يكشف عن تعقد الظاهرة الإنسانية وتركيبيَّتها، وهو الأمر الذي يستدعي، في تقديرنا، مقاربات متعددة ومتعدية في النظر والعمل. وعليه فإن ممارستنا لفعل التفكير لا ترتقي إلى مستوى هذه المهمة إلا إذا كانت بصيغة الجمع وهو ما اعتدنا على تسميته بـ"التَّفَاكُر".

لكن لماذا "مَغَارِب" بصيغة الجمع؟

إن المغرب "توصيف جغرافي" بالأساس؛ فهو يشير إلى الجهة والاتجاه، فقد حددت "الجغرافيا"، بشكل وثوقي، الجهات الأربع: الشرق/الغرب، الشمال/الجنوب، ولكن بعد الاكتشافات العلمية تبيّن أن قضية الجهات ما هي إلا صيغ

إجرائيـة لتدبيـرٍ عينـيٍّ لحضـور الإنسـان في المـكان، وابتـكارات ذهنيـة لإعطـاء وصـف فيزيـائي للفضـاء ارتبطـت بتصـور لـلأرض سـابق للثـورات العلميـة الحديثـة، في حين أن "المـكان" ليـس حقيقـة ثابتة وإنما هـو في حركة دائبـة؛ ومن ثـمّ، فإن الجغرافيـا -خاصة مـا يعنـى منهـا بتحديـد الجهـات- معطـى أنتربولوجـي صرف لا علاقـة لـه بالمعطيـات الكوسـمولوجية. وهـذا التحديـد يتـم دومـا في إطار نقطـة ارتـكاز عينية تسـمى "المركز"، الـذي يكتـسي هـذه الصفـة المهمـة، ليـس فقـط مـن خـلال تصـور الإنسـان الجغـرافي والفيزيـائي للمـكان والفضـاء، بـل أيضـا مـن خـلال موازيـن القـوى؛ فتحديـد الجهـة ليـس عمـلا تجريديـا موضوعيـا ومطلقـا، وإنمـا هـو تقديـر إجـرائي ذاتي ونسـبي، فهـو يتـم دومـا "بالنسـبة إلى"؛ فالـشرق شرق بالنسـبة إلى مـاذا؟ وإلى مـن؟ فأوربـا مثـلا هـي غرب بالنسـبة لآسـيا، ولكنهـا شرق بالنسـبة لأمريكا ! كمـا أن بعضا مما نسـميه شرقا هو صـورة معكوسـة لبعـض ما نسـميه غربـا لا تعكـس حالتَـه كمـا هـي في التاريـخ والثقافة والواقـع، بـل هو أقـرب إلى مسـتودع يودِع فيـه الغـرب هواجسـه واسـتيهاماته. وبكلمة، فـإن بعـض هـذا الـشرق في هـذه الحالـة يمثـل الجانـب المسـكوت عنـه فِي/مِـن الغرب، وبلغـة التحليـل النفـسي فـإن هـذا الـشرق هـو "لا مُفَكَّـر" الغـرب و"لا وَعيُـه".

إن الوضعيـة التـي يوجـد فيهـا "المركـز" هـي التـي تحـدد الجهـة، ولا يخفـى أن هـذا التحديـد النسـبي ليـس تحديـدا علميـا دائمـا، فالجغرافيـا كمـا سـبق ذكره مسـألة ذاتيـة ذهنيـة وإجرائيـة أكثر منهـا حقيقة موضوعيـة، لذلك فـإن التحديد يتـم بالنظر إلى موازيـن القـوى الجيوسـتراتيجية والاقتصاديـة والسياسـية والعسـكرية والإيديولوجيـة، وكلمـا اختلفـت نقطـة الارتـكاز اختلـف التوصيـف الجغـرافي؛ فلـن يعـود الـشرق شرقا لو غيّرنـا المركـز المحـدد، بـل سـنغدو أمـام "مشـارق" و"مغـارب" مـن الناحيـة الجغرافيـة، بـل الـشرق لـن يكـون شرقـا، والغـرب لـن يكـون غربـا إلا حسـب زاويـة النظـر ونقطـة الارتـكاز، فالـشرق شرقُ "الآخـر"، والغـرب غـربُ "الآخـر".

كمـا يلـزم التنبـه إلى مسـألة تحديـد هـذه الجهـات مـن الناحيـة التاريخيـة والأيديولوجيـة؛ فهنـاك مثـلا "الـشرق الرومانـسي" و"الـشرق الأسـطوري" و"الـشرق الدينـي"، لذلـك فـإن التحديـد الوثوقـي للشرق/الغـرب ليـس ذا دلالـة موضوعيـة، فكمـا أن الـشرقَ مَشَـارق حسـب الأبعـاد الجيوسـتراتيجية والجيوسياسـية والاقتصادية

والعسكرية والفكرية، فإن الغربَ مَغَارب أيضا وفق هذه الأبعاد، فتعيين الغرب "جِهةً" ليس ثابتا، بل يدور مع دوران الحضارة واختلاف موازين القوى، وهكذا كان هناك غرب إسلامي، ثم غرب أوربي، وغرب أمريكي.

وعليه؛ فالغرب ليس غربا واحدا، والشرق ليس شرقا واحدا، ولذا فإن المقتضى الموضوعي يستلزم أن نتحدث عنهما بصيغة الجمع: "مشارق" و"مغارب"، وحين نتحدث عن مغارب فإننا لا نتحدث عن مكان أو جهة عينية، بل نقتحم فضاءات أخرى تحررت من الجغرافيا وتعالت عليها؛ فضاءات تستدعي التاريخ والخبرة والثقافة والأفكار وموازين القوى وتعدد الأبعاد.

إذن، نفهم لماذا لا يمكن الحديث عن الغرب إلا في صيغة الجمع؛ فمغارب يشير، ومن منظور نسبي أنثربولوجي، إلى هذا "التعدد" في كل أبعاده ومستوياته، فضلا عن أن الإحالة على الغرب ليست إحالة على النهاية أو الأفول كما يُفهم من كلمة "الغروب"، وإنما هو إعلان بداية جديدة، وهو ما تعودنا على تسميته ب"الشروق"، فليس الغرب نقطة نهاية، بل هو محطة استكمال وإنضاج وتقويم تؤذن بميلاد جديد، فالغرب يحيل على معاني "التقويم" و"التشكل" و"التجدد" و"التعدد" و"الإنصات" و"التفاكر"، وهذه المعاني مجتمعةً هي بعض من قيم فكرة "مغارب"، ترسم معالم أفقه للنظر والتدبر.

لماذا مغارب؟

إن "مغارب" فكرة، قبل أن تكون اتجاها أو مؤسسة، فأينما وجدت هذه القيم كانت هناك "مغارب"، فهي حركة دائبة ومتجددة، يحدوها الأمل ويسكنها الإيمان والإصرار، تبحث لها عن تجليات من خلال تلك القيم، لذلك فهي تُذكر في أكثر من فعالية من فعاليات المركز؛ إذ إن الفكرة تظل مجردة ترسم الأفق وتستفز التفكير وتستنهض الهمم للاجتهاد في البحث عن صيغ تنزيلها وتفعيلها في حركة واقع الناس، وهذا يقتضي تعدد المقاربات وتنوع اللغات وتقاطع زوايا النظر.

على أن هذا التعدد والتنوع يُشترط ألَّا يؤدي إلى التجزيء والتشظي، لأن تقاطع زوايا النظر قد يشتت معالجة الموضوع فتضيع الفكرة، فلا بد إذن من منهجية تشتغل بجمع الأشتات وترتيبها وهندستها للاقتراب من الصورة في كليتها

وتكامليتهـا، وفي تقديرنـا فـإن المنهجيـة الأقـرب إلى تحقيـق هـذه الغاية هي تلـك التي لا تقـف عنـد "تعـدد" المناهـج أو "تكاملهـا" وإنمـا تطمـح إلى "تعديتهـا" و"تكميلهـا"، لأن هـذا النـوع مـن التعـدد، وهـو السـائد، يفـترض الكثرة لكـن لا يـؤدي بالـضرورة إلى "التمـازج"؛ إذ إن التمـازج يقتضي "الالتقـاء" و"التقاطـع" مما يفضي إلى ظهـور مناطق التَّمـاس التـي يتم من خلالهـا "التفاعـل" و"التبادل" الـذي يؤدي إلى عمليـةِ "تحوُّل" تَبـدأ موضعيـة قبـل أن تصير شـاملة. ومـن ثـم؛ فـإن التكامـل مهـم، لكنـه غـير كافٍ في معالجـة الظواهـر وتحليـل الإشـكالات، لذلـك نحتـاج إلى نهـج مقاربـة "متعديـة" التخصصـات وعبر-مناهجيـة في الدراسـة والمعالجـة.

إن اختياراتنـا في المركـز تضـع عـلى مشرحـة النظـر والتفكير كل مـا يرتبـط بالاجتماع الإنسـاني، بغيـة البحـث عـن مصـادر الأفـكار التـي تقـف وراء الظواهـر، والكشـف عـن شـبكة العلاقـات التـي يفرضهـا السـياق، لأن الظاهـرة الإنسـانية مندرجـة في ديناميـة دائبـة ومركبـة ومتشـابكة، ممـا يسـتلزم تفكيكهـا وتحليلهـا، والعمـل عـلى اسـتشراف مآلاتهـا وتداعياتهـا عـلى الاجتمـاع الإنسـاني.

لقـد عمـل المفكـرون عـلى تفسـير الظاهـرة الإنسـانية عـبر التوسـل بمجموعـة مـن المفاهيـم والأطـر المعرفيـة، وكثيرا مـا يكون التعامـل مع هـذه المفاهيم والأطـر في أبعادها التطبيقيـة والإجرائيـة دون الخـوض في المسـاءلة النقديـة لأسسـها وجذورهـا وأصولهـا، فضـلا عـن تقديـم قيمـة معرفيـة مضافـة في أبعادها التأسيسـية.

في هـذا الإطـار تـأتي سلسـلة "مَغَـارِب"، لتسـهم في تجديـد التفكـير في القضايـا المرتبطـة بالاجتمـاع الإنسـاني، مـن خـلال إعـادة النظـر في الشـبكة المفاهيميـة والأطـر المعرفيـة التـي تؤطر طرائـق القراءة والتفسـير للظاهـرة الإنسـانية؛ وإذ تضطلع السلسـلة بهـذه المهـام فإنهـا لا تدعـي أنها تمتلـك الوصفـات السـحرية لإشـكالاتها المعـاصرة، أو تزعـم أن هـذه المقاربـات تحمـل الأجوبة عما اسـتغلق مـن قضايـا العالم والعـصر، وإنما تحـاول قـدر الإمـكان توسـيع دائـرة التفكـير، وترسـيخ تقاليـد النظـر في كل مـا يرتبـط بمسـتقبل الإنسـانية ومصائـر العالـم، وذلـك مـن خـلال التأكيد عـلى الحق في السـؤال والإعـلاء مـن قيمـة ممارسـة المسـاءلة المسـؤولة.

مصطفى المرابط

افتتاحية العدد

تـؤشر الأحـداث الأليمـة التـي شـهدها العالـم العـربي، ومـا زال يشـهدها، منـذ انطـلاق شرارة مـا اصطلح عليه بــ « الربيع العربي » عـلى وجود أزمة عميقة تهدد بنسـف الثوابـت التـي انبنى عليهـا الاجتمـاع العربي والإسـلامي؛ فبعـد انهيار السُّـلط السياسـية المسـتبدة، بفضـل انتفاضـات شـعبية عارمـة، وجدت بعـض الشـعوب العربية الإسـلامية نفسـها عاجـزة عـن بنـاء فضاء عـام جديـد يحظـى بإجمـاع كافة مكونـات المجتمـع، على اختـلاف مذاهبهم العقدية ومشـاربهم الفكريـة وانتماءاتهـم العرقية؛ بل حتى الشـعوب التـي لـم تشـهد تصـدع السـلطة السياسـية، أصبحـت بدورهـا تجابـه تحديـات الحفـاظ عـلى تماسـك فضائها العـام في وجه سلسـلة هجمـات متتاليـة جـراء انفتاحها عـلى العالم الخارجـي واحتكاكهـا بمنظومـات قيميـة جديدة.

إن الحديـث عـن تحديـات إعـادة بنـاء الفضـاء العـام حديـث متشـعب، يسـتلزم الخـوض في مواضيـع ومحـاور وتخصصـات متداخلـة، منهـا مـا هـو مرتبـط بالديـن والأخـلاق، ومنهـا ما هـو مرتبط بالقانـون والسياسـة، أو بالأغلبيـة والأقليـة، أو بالداخل والخـارج عـلى سبيل المثـال لا الحـصر. والحاصـل أنـه مـا مـن معضلـة مـن المعضـلات الكثـيرة التـي تـؤرق المجتمعـات العربية والإسـلامية اليـوم، وما من سـؤال من الأسـئلة الحرجـة التـي تقض مضجـع هـذه المجتمعات – مثـل أسـئلة الديـن والعلمانية، وأسـئلة العلاقـة بـين الرجـل والمـرأة، أو الأصيـل الـتراثي والدخيـل المعـاصر – إلا وكان الجـواب عنـه يسـهم بشـكل مـن الأشـكال إمـا في تثبيـت واقـع الفضـاء العـام وإمـا في تثويـره.

ونظـرا لخطـورة التحديـات المحدقـة بالمجتمعـات العربيـة والإسلامية في مرحلـة مـا بعـد الربيـع العـربي، ارتأينـا أن نخصـص محـور العـدد الأول مـن سلسـلة «مَغَـارِب»

لـ« المجـال العـام »، آملـين أن يكـون هـذا المحور المدخـل الرئيـس لطرح جملـة المحاور الأخـرى ذات الصلـة بواقـع هـذه المجتمعـات الثقـافي والحضـاري والفكـري.

وليس هـذا الموضوع بالمحـدود الأفق، إذ تَسـتلزم النقاشـاتُ والبحوث حـول الفضاء العام التفاعـلَ مع الأسـئلة الآتية:

- مفهوم المجال العام ومحدداته:
  - ما طبيعة المجال العام وخصائصه؟
  - كيف يتشكل المجال العام؟
- مـا الفـرق بـين المجـال العـام والمجـال الخـاص، ومـا هـي السـلطة التـي تعيِّن مَواطـن الفصـل بينهمـا؟
- هـل يكفـي القانـون لتعيـين الفـرق بـين المجـال العـام والمجـال الخـاص؟ وما دور الأخـلاق في هـذا البـاب؟
- ما دور الدين في بناء المجال العام وضمان استمراريته؟
- هل مفهوم الحرية مفهوم مسعف في تأسيس المجال العام؟
- مـا دور الغـير، أو الآخـر، في تحديـد ملامـح المجـال العـام في المجتمـع العـربي والإسـلامي؟
- كيـف تسـهم الأقليـات في رسـم ملامـح المجـال العـام في السـياق العـربي والإسـلامي؟
- مـا تأثير وسـائط التواصـل الاجتماعـي الجديـدة في بناء المجـال العـام أو إعادة بنائـه، خصوصـا في السـياق العربي والإسـلامي؟

إنهـا أسـئلة للانطـلاق، ويبقـى النقـاش مفتوحـا لبنـاء المفاهيـم والأفكار، ومسـاءلة الاجتهـادات. وذاك مطمحنـا الـذي نـروم تأسـيس مسـاراته، بهـدوء ورويـة، وتفاكـر مسـتمر.

الفضاء العام

أبو يعرب المرزوقي*

مقدمة

لا يمكن الكلام على الفضاء العام دون وصله بأحياز الوجود الإنساني الجمعي والفردي؛ ذلك أن العلاقة بين دلالات هذا المفهوم، ما يعد منها حقيقيا وما يعد مجازيا، تبقى دائما إضافية إلى هذه الأحياز في علاقتها بالجماعة وبالفرد؛ وهي علاقة متعاكسة تماما كما سنرى.

فالفضاء العام بالنسبة إلى الجماعة هو دائما على حساب الفضاء الخاص بالنسبة إلى الفرد. وحتى عندما يكون على حساب الفضاء الخاص للجماعة، فذلك ينتج عن اعتبار الجماعة وكأنها فرد في لقاء الجماعات المختلفة التي تتقاسم المعمورة. ولاختيار كلمة الفضاء دلالة عميقة؛ لأن الفضاء ليس الملاء فحسب، بل هو الخلاء المحيط به، سواء كان ما يملأ المكان فردا أو جماعة. ومن ثم؛ فلكأن العلاقة هي بين الحاصل من الممكن والممكن غير الحاصل من وجود الإنسان. فالمكان مشتق من «كان» وهو، إذن، تعيُّن كيان الإنسان يصحبه الوعي بكيانه المتعين، فيكون دازاين أو أيس في أين وآن، يحيط بأولهما كل المكان وبثانيهما كل الزمان. لذلك، فهو في آنٍ: ظرفُ مكان ومصدرٌ مِيميٌّ مِن «كانَ».

والمكان الإنساني هو الجغرافيا بالنسبة إلى الجماعة. والفرد باعتباره جزءا من الجماعة غير متميز بتفرده إلا بأينه وآنه، ولبروزه كمحدد للكيان بهذين المعنيين

* بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية في جامعة تونس.

مرحلتان غايتان، ومرحلة وسطى، ثم الوصلة بين الوسطى وما قبلها، أو البداية وبينها وما بعدها كغاية؛ فتكون بذلك منظومة مخمسة الأبعاد. وهي للجماعة كما عرفها ابن خلدون في **المقدمة** أنظمة للمكان تتطور في الزمان: 1-ما قبل العمران البدوي 2-فالعمران البدوي 3-فالدولة 4-فالعمران الحضري 5-ثم ما بعد العمران الحضري.

والزمان الإنساني أو التاريخ هو هذه الصيرورة المكانية لتاريخ الجماعة البشرية. لكنه هو عمر الفرد الإنساني بما هو كائن متفرد ببدنه الذي هو حصته الذاتية المطلقة من المكان التي لا يشاركه فيها أحد؛ وذلك هو فضاء الذات الخاص بها، وبالقياس إليه يتحدد الفضاء العام.

وأثر الجغرافيا في التاريخ هو تعبير الجماعة عن صيرورتها الكيانية والمكانية بما تنتجه من رموز، أو حياتها الروحية ورمزها الكلمة شرط الإبداع الرمزي والتواصل؛ وذلك هو جوهر التراث الرمزي.

وأثر التاريخ في الجغرافيا هو تحقيق الجماعة لصيرورتها الكيانية والمكانية بما تنتجه من ثروات، أو حياتها المادية ورمزها العملة شرط الإبداع المادي والتبادل؛ وذلك هو جوهر الثروة المادية.

وأصل ذلك كله كيان الإنسان الفردي والجمعي أو وجوده من حيث هو متمكن ومتزمن. والتمكن الأصل هو الجسد، والتزمن الأصل هو الروح، وكل ماعداهما من التمكن والتزمن هو تعبير الفرد المادي بجسده والرمزي بروحه. والكلمة التي هي شرط التواصل، والعملة التي هي شرط التبادل هما أداتا تجاوز الفضاءين الكيانيين إلى فضاءين يحررانهما من المكان والزمان الطبيعيين بفضل التواصل والتبادل.

وهما، بفضل ذلك، يمكنان من اكتشاف فضاءين أوسع من الفضاء الطبيعي هو الماوراء المطلق مكانيا وزمانيا؛ أعني أصل كل دين وكل فلسفة. فالكلمة والعملة هما في آن أداتا التمكن من الزمان والمكان الطبيعيين وأداتا تحرير منهما، باعتبار الثقافة والاقتصاد ممثلين للزمان والمكان بما فيهما من محدود ومتناه؛ أعني السجنين الطبيعين بالقياس إلى اللامحدود واللامتناهي ما بعد الطبيعيين. وبفضلهما يكتشف الإنسان الفرد ما لديه من اشرئباب إلى الخروج من هذين السجنين؛ أي

كيانه العضوي والعالم، فيتجاوزهما إلى ما وراء العالم والحياة بخيال يكون أكثر كثافة وجودية من الواقع؛ وذلك هو مجال الدين والفلسفة.

والعلاقة بين المستوى العميق من المفهوم والمستوى السطحي، تجعلنا نرجع هذه القضية إلى مسألة أبعد غورا هي ما يترتب على طبيعة الاشتراك في حيزي المكان والزمان وفي ثمرة تفاعلهما في الاتجاهين من حقوق وواجبات إزاء الذات والغير. فيكون لهذه العلاقات نوعان من المشاركة في الحيزين المكاني والزماني، وفيما تنتظم به هذه المشاركة من حقوق وواجبات تكون سياسية إذا تعلقت بالمكان وتكون وجودية إذا تعلقت بالزمان. وعندئذ يتبين أن الوجودي متقدم على السياسي وهو الذي يتحكم في كونه على ما هو عليه. ويمكن إذن أن نقسم الكلام إلى:

مسألتين أصليتين في فصلين أولين ندرس فيهما مسألة الدلالة المكانية في المدينة، والدلالة السياسية في الدولة، ومسألة الدلالة الزمانية في الذات، والدلالة الوجودية في الكون.

ومسألتين متفرعتين عنهما تنتجان عن تفاعلهما والتأثير المتبادل بينهما في فصلين ثانيين ندرس فيهما تسطيح الزماني الذاتي والوجودي قيسا إياهما على الفضاء العام المكاني والسياسي، وتعميق المكاني والسياسي قيسا إياهما على الزماني لذاتي والوجودي.

فتكون فصول المسائل أربعة توصلنا إلى فصل أخير هو أصلها جميعا، وهو فصل نعالج فيه بإيجاز شديد أم المسائل الدينية والفلسفية؛ أعني العلاقة بين الكلي والعيني الذي هو معضلة المعضلات في الرؤى الدينية (الذات والصفات) والفلسفية (الوحدة والكثرة).

الدلالتان السطحيتان: المكانية والسياسية

لعبارة الفضاء العام عديد الدلالات. ولعل أكثرها شيوعا الدلالتان السطحيتان المعتادتان في الكلام على المكان في المدينة وعلى المشاركة السياسية في رعاية الشأن العام.

فالمعنى الأول هو الدلالة المكانية، وتتعلق بقسمة المكان في المدينة. والفصل بين الفضاءين العام والخاص يكاد كل منهما أن يلغي الثاني بمقتضى ما تحدده المنزلة الاقتصادية والاجتماعية من سلطان على تقاسم مكان المدينة. فالأحياء الشعبية بحكم الازدحام وضيق المكان لا يكاد ينفصل العام فيها عن الخاص (Promiscuité)،

والأحياء المرفهة تتمتع بالفصل البيِّن بيْن العام والخاص، وكلاهما فيه من الاتساع ما يحقق دلالة المعنيين المتضايفين. وبيِّنٌ أن حال الأحياء الشعبية تلك عِلَّتُها حال الأحياء المرفهة هذه. وبذلك تكون قسمة المكان في المدن أولى علامات البعد السياسي المعبر عن بعد أعمق هو بعد السلطة والقوة في العلاقات بين البشر.

وهذا المعنى الأول لا يقتصر على هذه العلاقات في نفس الجماعة؛ بل هو صالح للكلام على ما يجانسها من علاقات بين الشعوب والدول صلاحه للاستعمال بين الأفراد والجماعات في نفس الشعب والدولة. فما يسمى بالفضاء العام في البحار والأجواء يتحدد بالقياس إلى فضاء خاص بكل دولة، كما في مفهوم السيادة على المياه الإقليمية والجو الإقليمي للدول. فهذا الفضاء العام هو المشترك بين الدول والشعوب وحدود السماح بالحركة في المعمورة بوصفها ملكا للبشرية وليست لشعب دون شعب.

ويبدو أن القانون الدولي قد خص بعض المناطق من الأرض، كالقطبين، بكونها مشاعة فاعتبرها ملكا عاما لكل الشعوب والدول. وكذلك الفضاء بكل ما فيه من أفلاك ونجوم ومجرات هو ملك عام أو فضاء عام مشاع بين البشر، كل بحسب جهده في الوصول إليه دون أن يدعي حوزا أو ملكية عليه. لكن ذلك من الأوهام؛ لأن من يتقاسمه هم من لهم القدرة على الوصول إليه. ولعل علاقة الخاص بالعام في المعمورة -المياه والفضاء الإقليمي- رهن القدرة على حمايته، ومن ثمّ؛ فهو الامتحان الأساسي لمفهوم السيادة في علاقتها بالقوة.

والمعنى الثاني مستوحًى من هذا الدور الفاصل بين الخاص والعام ليفيد معنى سياسيا، وصار هو الغالب على المصطلح في التداول حول الحريات السياسية وعلاج قضايا الشأن العام. وللمفهوم بعدان كذلك: أولهما يتعلق بإيجاد هذا الفضاء التداولي، والثاني يتعلق بحماية الفضاء الخاص. والبعد الأول يعني حق المواطن في المشاركة السياسية، والثاني هدفه الحد من تدخل السلط في حياة المواطن الخاصة؛ فالشأن العام في غياب الحريات وحق المواطن في الخوض فيه يتحول في الأنظمة الدكتاتورية إلى شأن خاص؛ إذ يسيطر عليه من يستبدون بالأمر فيحولون دون وجود مثل هذا الفضاء العام بمجرد حيلولتهم دون حق خوض المواطنين فيه.

ومثلما أن المعنى الأول المكاني يتفرع عنه قياس علاقة الشعوب والدول فيما بينها على علاقة الأفراد والجماعات من نفس الجماعة للمقابلة بين الفضاءين العام والخاص، فكذلك يتفرع عن هذا المعنى الثاني قياس علاقة الحق في الخوض في المسائل الدولية والشأن العام الإنساني؛ وخاصة قضايا السلم والمناخ في صلة بمفهوم السيادة الذي يحد من حق الغير في الكلام على ما يتجاوزها. لكن اليوم، بدأ القانون الدولي يتجاوز المعنى الضيق للسيادة ويضع أمورا متعالية عليها؛ مثل: حق التدخل لحماية الناس من الاستبداد المفرد، أو مفهوم الجرائم الإنسانية، أو مفهوم تلويث المناخ إلخ.... ولعل رمز هذا التجاوز الخالق لفضاء عام دولي ما يمكن تسميته بالمجتمع المدني العالمي؛ كمنظمات حقوق الإنسان والهلال الأحمر الدولي إلخ...

وإذا كان المعنى الأول بمعنييه موضوع سياسة المكان والتنظيم العمراني، فإن المعنى الثاني بمعنييه موضوع السياسة عامة وحق المواطنين في المشاركة فيها، وفي الحين نفسه حقهم في أن تكون لهم حياة خاصة لا تتدخل فيها تداولات الفضاء العام؛ بمعنى تدخل الدولة في حياة الأفراد والأسر.

وهكذا إذن؛ فإن الدلالة المكانية في العمران الحضري هي الدلالة الأولى، وتعتبر بمنطق المقابلة بين الحقيقة والمجاز الدلالة الحقيقية، في حين أن الدلالة التداولية المتعلقة بالحريات السياسية والفكرية تعتبر مجازية بالقياس إليها؛ إذ هي تخص مدى حق الكلام والحوار الحر بين المواطنين. وهي دلالة مجازية بنفس المنطق ولا تتعلق بالمكان؛ بل بما يسمح به من تداول خارج الفضاءات الخاصة بالمعاني التي سيلي تحديدها. ومن ثم؛ فالفضاء العام إضافي إلى مفهوم ملازم هو الفضاء الخاص الذي لا يمكن تجاوز حدوده الموضوعة إما بالطبع أو بالشرع الوضعي أو المنزل.

الدلالتان العميقتان: الزمانية والوجودية

لكن لمفهوم الفضاء العام بالمقابل مع الخاص معنيين آخرين أهم بكثير من هذا المعنى الذي يدور حوله الكلام المعتاد:

فأول المعنيين للفضاء العام، في هذه الحالة، لا يتعلق بالمشترك المكاني أو السياسي

بـين البـشر بالمقابل مـع الخـاص منهما؛ بـل هو يتعلـق باللامشـترك المـادي والرمزي بين البشر؛ وله مسـتويات خمسـة كذلك.

والمعنى الثاني هو المفهوم الذي يشمل هذه المعاني الأربعة، والذي هو أصلها، هو علاقة العام والخاص، أو الكلي والعيني التي هي لغز الألغاز في كل الأديان والفلسفات. فللمفهوم أبعاد أعمق، وهي الأهم فلسفيا رغم أنها ليست من المعاني المتداولة في الكلام على الفضاء العام. ولذلك؛ فهي التي تعنينا في هذه المحاولة. ولها مستويان كذلك: أحدهما يمكن اعتباره فيزيائيا ماديا؛ والثاني يمكن اعتباره روحيا رمزيا.

وكلاهما ليس إضافيا إلى علاقة الإنسان بالمكان (المساكنة في المدينة) ولا إلى علاقته بالجماعة (المشاركة في إدارة الشأن العام). إنهما معنيان يتعلقان بالإنسان عينه من حيث هو ذو كيان له مكان ذاتي هو جسده (مساكنة الذات لذاتها) الذي له وعي ذاتي بوجوده هو وعيه بكيانه بوصفه صاحب تعينه المكاني الذي يمثله جسده.

وفي هذيـن المعنيـين العميقـين كليهمـا تتجوهـر قضيـة العلاقة بـين العـام والخاص عامـة في تحديـد المفهومـين، وبـين الـكلي والفـردي في تحديـد الوجـود الـذي يعـبر عنـه المفهومـان. وقلمـا ينتبـه المتكلمون في الفضـاء العام عليهمـا رغم كونهما أسـاس المعنيين الأولـين؛ بـل همـا الجسر الواصـل بالمفهـوم الأصل فيهـا جميعـا؛ أعنـي مفهـوم الكلية والعينيـة في الوجـود، المفهومـين اللذيـن همـا جوهـر المـاوراء الفلسـفي والدينـي في كل إبداعـات الإنسـان، لكـن كيانـه المتحيـز في المـكان والزمـان والمتعـالي عليهمـا بوصفهما فضـاء عامـا يتجـاوزه بتفرده الـذي لا يشـاركه فيـه أحد.

وفي هذه الحالة، يكون الفضاء العام كذلك مؤلفا من جنسين كلاهما متعدد بتعدد الفضاء الخاص بجنسيه أي: ما لا يمكن تجاوزه حتى لو أردنا الخروج منه سجنا نختنق به وفيه؛ وما لا ينبغي تجاوزه حتى لو أراد غيرنا تجاوزه عدونا على الذات.

والأول الحائل دون تجاوزه طبيعي، والثاني الحائل دون تجاوزه شريعي أو قانوني. فيكون المفهوم الجامع لهذين المعنيين، الأعمق من علاقة الفضاءين العام والخاص، هو ما يحدده النظام التواصلي؛ إما بمقتضى الطبيعة (الجسد محلا للذات)، أو بمقتضى الشريعة وضعية كانت أو دينية (الروح وعيا بالحلول في الجسد المتجاوز له).

وهذا المعنى المضاعف يجمع بين الخِلقي والخُلقي المحددين للعلاقة بين العموم والخصوص الحرة والمضطرة. والمعلوم أن الفضاء العام، بالمعنى المتداول، فضاء اختياري ومتضايف مع الفضاء الخاص الذي ينبغي إيجاده وحمايته بالمعنى العمراني (قسمة المكان إلى عام وخاص) والسياسي (قسمة حق الكلام في الشأن العام). والتضايف يحصل بقسمة معينة بين الفضاءين وهي نسبة تزيد وتنقص وتحددها قوانين طبيعية أو إنسانية تمنع التعدي على الحدود التي وضعتها بينهما. ويتألف الفضاء العام بهذا المعنى المكاني من المستويات الخمسة التالية:

1 - الأُنسي (أماكن الترفيه والألعاب والحدائق والمقاهي إلخ...)؛

2 - والروحي والفكري (المعابد والمسارح والجامعات إلخ)؛

3 - والسياسي (أماكن التداول في الشأن العام)؛

4 - والاجتماعي (الأسواق والمناسبات الكبرى كالموت والأعراس)؛

5 - والجامع بينها كلها؛ أعني حياة المدينة أو الحياة الجماعية، عندما يضيق بها المكان فتصبح القسمة بين العام والخاص ضرورة يومية أي المدينة.

أما الفضاء العام، بالمعنى الأعمق، فهو ليس اختياريا بل هو محدد بصورة طبيعية وخلقية، وهو مثل الأول في تضايف مع فضاء خاص هو أحد أبعاد كيان الإنسان. وينبغي حمايته بالمعنى العضوي والنفسي ومنع تجاوزه؛ لأنه عين حماية كيان الفرد. ويتألف من المستويات الخمسة التالية:

المستوى الأول هو العلاقة بين ظاهر الذات وباطنها: فما ينتسب إلى الفضاء العام هو الجسد؛ لأنه مرئي من الجميع. وهذه العلاقة هي التي تتحكم في اللباس وفي مخرجات البدن بحسب الحضارات والعصور. والبدن متضايف مع فضاء خاص هو باطن الإنسان أو روحه التي لا يطلع عليها إلا الله. وحتى صاحبها فهو لا يطلع إلا على القليل منها.

المستوى الثاني هو العلاقة بين «ما بين الذوات» (Intersubjectif) من مدركات أو ما يسمى بالواقع، وبين ما لدى الذات من تصورات لهذا الواقع، فضلا عن الخيال الذي هو أكثر خصوصية حتى من الرؤى الخاصة لما يوصف بكونه المشترك بين الذوات من مدارك. وقد أشار ابن خلدون إلى مدارك غير قابلة للعبارة، ومن ثم

فهـي غـير قابلـة للتواصـل بـين الـذوات؛ ويسـميها الوجدانيات. وهـي جميعـا من جنس المدارك الباطنـة التـي لا يمكـن أن يشـترك فيهـا أحد مـع أحد.

المسـتوى الثالـث والأكـثر دلالة على المفهـوم بمعانيه الخمسـة، هو العلاقـة الظاهرة بـين ذاتـين وباطنهـا؛ إنـه جوهـر مفهـوم الأسرة التـي هـي ذات ظاهـر وباطـن وكـثرة ووحـدة. فوجـود الزوجـين في الأسرة لـه وجهـان ظاهرهـا فضـاء عـام يشـترك فيـه جميع أفرادهـا وباطنهـا فضـاء خـاص هـو العلاقـة الحميمـة بـين الزوجـين إذ ينفـردان وجهـا لوجـه في غيـاب بقيـة أعضـاء الأسرة. والوجـه الأول هـو بدايـة الفضـاء العـام المطلـق، والثـاني هو بدايـة الفضاء الخـاص المطلق. وفي هـذه العلاقة سر تجاوز روحين جسـديهما ليتجانسـا بفضـل العلاقـة الحميمـة التـي هـي تواصـل جسـدين وروحـين في آن.

المسـتوى الرابع هـو العلاقـة التواصلية بـين ثقافـة وأخـرى؛ فالفضاء الإنسـاني العام متضايـف مـع الفضـاء الثقـافي الخـاص بـكل جماعـة، والمـرور بـين ثقافتـين متباعدتين، وحتـى بـين حقبتـين في نفـس الثقافـة، يضعنا أمـام علاقـة بين عـام وخاص هـو سر كل مـا يحصل مـن سـوء تفاهم بـين الحضـارات وهـو علـة صدامها.

المستوى الخامس والأخير هو العلاقة بين الإنسانية، إن تصورناها ذات وحدة فضائيةٍ ما، هي خصوصيتها كبشر، وبين كل ما سواها من الموجودات حية كانت أو جامدة؛ فهناك فاصل بين الإنسان وغيره من الكائنات: الفضاء العام المتجاوز للمشترك الإنساني.

فيكـون الخـاص الإنسـاني هـو الوسـيط الدائـم الـذي يعـسر التحـرر منه لتصـور ما يتجـاوزه مـن الوجـود؛ وهو مـا يضعنا أمـام نظرية المعرفـة والوجـود، والعلاقة بـين الكلي والجـزئي واضطـرار البـشر للتعبير عمـا يتجـاوز هـذا الأفـق بالقيـس الإيجابي أو السـلبي عـلى الإنسـان؛ وخاصـة في الـكلام على الـرب مثلا، أو عـلى الطبيعـة؛ أي على مـن أو ما تنسـب إليهـا الأفعـال التـي نعتبرهـا عللا لمـا يوجـد دون أن يكون مـن فعل الإنسـان.

أثر النوع الأول في النوع الثاني: التسطيح بالتمكن

ما الذي ينتج عن طلب علاج النوع الثاني من العلاقة بين الفضاءين بِقيسها على علاج النوع الأول منها؛ أي توسيع مدى المكان الذاتي -الجسد-بالقياس إلى المكان المدني مع قلب العلاقة. ذلك أن توسيع المكان الخاص سيكون على حساب المكان

العام؛ لأنه سيمتد بامتداد ما يحوزه من المكان بفضل ما يحاز باسم حق الملكية؛ وخاصة بتوسيع المسكن، وتوسيع إدراك الوجود الفعلي بالوجود الخيالي، وتوسيع العلاقة الحميمة بالحد من آثار عقد النكاح (شبه تشريع للخيانة الزوجية) وتوسيع التواصل الثقافي بالترجمة، وتوسيع التواصل مع غير البشر بالنزعة الإحيائية المسقطة على العالم؟

فكل هذه المحاولات هدفها الخروج من سجن المكان الذاتي وتوسيعه على حساب المكان العام. فالمكان الذاتي الطبيعي هو البدن؛ لكن توسيعه يقلب العلاقة بين العام والخاص، إذ يصبح الخاص أوسع من العام ويصبح كل فرد عالما بذاته خاصة أعم من عامه.

1- محاولة توسيع البدن بثمرة المكان أو الملكية المادية؛ وهي من أخص خصائص العلاقة بين المكان وثمرته أي الثروة: فمجال حياة الأغنياء ماديا يتسع فيه الفضاء المكاني العام، وكذلك الفضاء المكاني الخاص؛ ورمزه المعالم العمرانية التي هي أهم علامات الثراء المادي في أي مجتمع إنساني.

2- محاولة توسيع الروح بثمرة الزمان أو الملكية الروحية؛ وهي من أخص خصائص العلاقة بين الزمان وثمرته أي التراث: فمجال حياة الأغنياء روحيا يتسع فيه الفضاء الزماني العام، وكذلك الفضاء الزماني الخاص؛ ورمزه الذكر الذي هو أهم علامات الثراء الروحي في أي مجتمع إنساني.

3- محاولة توسيع العلاقة الحميمة بالحد من آثار عقد الزواج أو الحرية الجنسية: أي تلامس شيوعية المرأة سواء بصورة عامة أو بمنطق التمييز بين الحرة والجارية؛ وهو تمييز لا يخلو منه مجتمع للتوفيق بين ضرورات النسب والحريات الجنسية.

4- محاولة توسيع التواصل بالترجمة؛ إذ لا توجد جماعة ليست مماسة لجماعة أخرى بعلاقة مزدوجة تجمع بين الفصل الرمزي الذي يحدد فضاءيها الخاصين بهما، وفي آن الوصل الرمزي المتجاوز للفصل الرمز بالوصل الرمزي الجامع بين النظامين الرمزيين؛ أعني الترجمة.

5- محاولة توسيع التواصل بالإحيائية؛ وذلك باعتبار جميع الكائنات ذات نفس الحقوق، وخاصة الحيوانات الأليفة. والتوسيع الأخير الذي هو غاية التوسيع، هو

محاولـة تخطـي الحاجـز بـين الأنـواع مـن خـلال إسـقاط كل نـوع خصائـص ذاته على غـيره مـن الأنـواع حيـة كانـت أو جامـدة. وهـذا هـو أسـاس المعرفـة المتجـاوزة للنـوع: فالإنسـان يعلـم الوجـود الطبيعـي دائمـا بـرده إلى مـا يشـبه النظـام الاجتماعـي ومـا بين مقوماتـه مـن علاقـات وشرائـع وقوانـين يعتمدهـا لمعرفة سـلوكها.

أثر النوع الثاني في النوع الأول: التعميق بالتزمن

أمـا في حالـة عكـس العلاقـة السـابقة وقيـس الفضـاء العـام بالمعنـى الوجـودي عـلى الفضـاء العـام بالمعنـى السـياسي، فـإن مـا يحـرر مـن خصوصيـة البدن هـو التعـري، وما يحـرر مـن الخيـال الـذاتي هـو الخيـال الجمعـي في الفنـون السـينمائية والمسرحيـة، وما يحـرر مـن خصوصيـة الاختـلاف الجنسي هـو التوحيـد بـين الجنسـين، ومـا يحـرر مـن الخصوصيـة الرمزيـة هـو فـرض نظـام تواصـل واحد ونمـط ثقـافي واحـد (العولمـة)، وما يحـرر مـن الفاصلـة بـين الإنسـاني ومـا سـواه هـو اعتبـار كل شيء ناطقا.

1- التعـري: ويقابلـه التغطـي، وكلاهمـا تحـدده العلاقـة بـين الفضاءيـن؛ إذ يكـون التجـاوز جامعـا بـين المـكاني السـياسي والزمـاني الوجـودي؛ بحيـث لا يبقـى فاصـلا بـين الفضاءيـن إلا مـا هـو حاجـز طبيعـي؛ أعني مـا يخفيـه البدن نفسـه متحـررا ممـا أضافه إليـه الإنسـان مـن رداء يخفـي تعبـيره المباشر.

2- الفرجـة: عندمـا يتعـرى كل شيء يصبـح كل شيء عرضـا للفرجـة إلى حـد لا يبقى للفرجـة من تأثـير، ويصبـح المتفرجون باحثين عمـا وراء الحواجـز الطبيعية طلبـا للبواطن التـي تتجـاوز العينـي إلى المعـاني المجـردة؛ فننتقـل مـن الحيـوي إلى الجمـالي، ومـن العضـوي إلى الروحـي، ومـن الوجـود المحسـوس إلى الوجـود المعقـول خياليـا، فيسـتمتع الإنسـان بالخيـالي أكـثر مـن اسـتمتاعه بالحقيقـي أو الواقعـي، تسـليما بأن المحسـوس هـو الحقيقـي والواقعي.

3- نفـي كل تمييـز بـين الأجنـاس (لا فـرق بـين الرجـل والمـرأة): وفي هـذه الحالـة لا يكـون الفـرق الجنسي الـذي تعتـبره الفلسـفة مـن المقـوم المـادي وليـس مـن المقـوم الصـوري مهمـا؛ بـل المهـم هـو الشـوق بـصرف النظـر عـن الجنسـين الطبيعيـين؛ أعني الجاذبيـة التـي تقبـل الفصـل عـن الجنـس بمعنـاه العضـوي.

4- النمط الثقافي واللغة الواحدة: وغاية هذا التجاوز للفواصل بين الفضاءين العام والخاص يتحول إلى نفي التعدد الثقافي واللساني ومحاولة فرض نمط واحد يعود فيه البشر إلى حياة وظيفية خالصة في شبه مكنة إنتاج مادي ورمزي ليس واقعيا فيها إلا الانتساب إلى هذه المكنة، وما سواها هو العيش في فضاء خيالي عامه وخاصه أشبه بمسرحية كونية.

5- جعل كل شيء متواصلا مع الإنسان: وبذلك يصبح الكون كله بلا حدود فاصلة بين أنواعه وأجناسه؛ لكأن كل شيء صار متواصلا حتى وإن كان مدار التواصل وأدواته مشتقة من النطق الإنساني مع طغيان سوء التفاهم والتواصل الدال على التفاهم؛ ذلك أن هذا التواصل العام هو في الحقيقة اكتشاف استحالة التواصل؛ لأن كل إنسان يصبح عالما خاصا لا يمكن لغيره أو حتى له أن ينفذ إليه. والرمز المطلق لهذه الحالة هو يوم الحساب؛ حيث يصبح كل شيء ناطقا وشاهدا على صاحبه في شفافية مطلقة: إذ يصبح البصر حديدا.

تطابق الكلي والواحد مع الفردي والكثير

إذا كان الكلي هو الصفات المشتركة أو ما بين الأشياء من صفات؛ فإن الذهاب بذلك إلى الغاية لا يبقي إلا على علاقات ليس لها موضوعات تحملها موضوعات ذات طبائع أو مقومات وجود تكون تلك الصفات أعراضها. كيف نفهم محمولات بلا حوامل؟ هل نفترض حاملا واحدا كما يفترض ذلك تصوف وحدة الوجود، ونذهب به إلى حد اعتباره الموجود الوحيد وكل ما عداه من أوهام الإنسان كما في نظرية الوحدة المطلقة؟

المعلوم أن الفلسفة الحديثة انتهت إلى موقفين متقابلين كلاهما يقول بوحدة الوجود الموضوعية (سبينوزا) والذاتية (هيجل)، وكل ما عدا الجوهر الموضوعي (الطبيعة الطابعة) أو الجوهر الذاتي (الروح) أحوال لهذا الواحد.

ومن ثمرات هذين التصورين العميقين، نجد أهم إشكاليات الفكر الديني؛ سواء كانت في مرحلتها الوثنية أو في مرحلتها المتعالية على التعبيرات الوثنية عن هذا

المعنى الخفي، الذي تدرجت البشرية في الوصول إليه لتحديد العلاقة بين فضاءين؛ فضاء مؤسس هو الماوراء الوجودي؛ سواء صيغ دينيا أو فلسفيا، وفضاء مؤسس عليه هو الوجود الطبيعي (العالم الطبيعي) والتاريخي (العالم الإنساني)، وهما وجودان يتحدان في هذا الماوراء الذي فيه خالق ومشروع، أو مثال وممثول، أو محرِّك ومحرَّك، أو إله ومادة إلخ...من التأويلات لهذا الماوراء المحدد للعلاقة بين الفضاءين العام الذي يشمل كل الموجودات (الكون)، والخاص (الذي يخص كل جنس من أجناس الموجودات فيه).

الخاتمة

لا يمكن أن نفهم جوهر الصراع الفلسفي والديني العميقين، والتسطيح الذي يحصر وجود الإنسان على السجنين الذاتي (البدن والروح الذاتيين) والعالمي (المكان والزمان الطبيعيين والتاريخيين)، من دون ما حاولنا بيانه من علاقات بين الفضاءين العام والخاص في معنييهما السطحيين والعميقين، وما يترتب على تفاعلهما وأثر كل منهما في الثاني.

لذلك؛ فإنه يمكننا القول إن مسألة الفضاء العام ليست مسألة مكانية في المدينة وسياسية في الدولة فحسب؛ بل هي حيوية في كيان الفرد الإنساني ووجودية في كيان الإنسانية. وقد حاولنا بيان علاقتها العميقة بمعضلتي الفكرين الديني والفلسفي؛ أعني معضلة العلاقة بين الذات والصفات دينيا، وبين الواحد والمتعدد فلسفيا في كيان الفرد والجماعة والطبيعة والكون والوجود.

المجال العمومي:
المفهوم لذاته والمفهوم في ذاته

مصطفى المرابط*

المفهوم وسؤال السياق

تعج الساحة الفكرية والثقافية والسياسية بمفاهيم تؤطر النقاش حول قضايا المجتمع والدولة، إلا أن المفارقة الصارخة في هذه الحالة تكمن في أن كثيرا من هذه المفاهيم بزخمها الكمي والنوعي، عوض أن تساعد في فهم هذه القضايا وتوضيحها تزيد من تعقيدها ومن تضبيب الرؤية المكوّنة حولها.

لا شك أن هذه المفارقة تستحق البحث والتفكير، لأنها ترهن مستقبل البناء الفكري، وتتحكم في هندسة المعمار الثقافي. ومن هذا المنطلق نثير الانتباه إلى ما يمكن أن يسهم في الوعي بهذه المفارقة وفهمها، ونكتفي هنا بإثارة إشكاليتين:

تتمثل الإشكالية الأولى في الترجمة؛ ذلك أن جل المفاهيم التي يتنفس بها الفكر العربي مترجمة من لغات أخرى، ولا يكمن الإشكال في الترجمة في حد ذاتها، فهي الباب الذي يُفتح على «الآخر»، والمعبر إليه لنسج أواصر التعارف والتلاقح معه؛ وإنما يتجلى الإشكال في حصر الترجمة في جانبها الحرفي الذي لا يتجاوز منطوق اللغة، وقصر اهتمامها على الشكل دون التعدي إلى الجوهر، وهو ما يتجلى في كثير من النصوص المترجمة التي تغلب عليها الركاكة في الصياغة، والقلق في التعبير، والغموض في المضمون.

* رئيس مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني.

أما الإشكالية الثانية، والمرتبطة بالأولى، فتتمثل في علاقة المفهوم بالسياق؛ إذ ليس هناك مفهوم مُنْبَتّ، بل هو حصيلة مُركَّب ثلاثي يتداخل فيه الذاتي؛ والمتمثل في مقاصد المتكلم، والموضوعي؛ والمتجلي في الظروف الزمانية والمكانية، واللغوي؛ والكامن في القاموس المستقل في النظر والتحليل. وهذا المركب هو الذي نطلق عليه: السياق.

إن أي مفهوم إلا وعليه كسوة السياق الذي يصدر فيه، لذلك فإن التعامل مع المفاهيم يستوجب الوعي بهذه الحيثيات، ويترتب على ذلك ضرورة معرفة السياق المنقول منه والسياق المنقول إليه حتى نضمن نجاح عملية الاستنبات والتبيئة.

وظيفة المفهوم

إن التفكير في قضايا مجتمعاتنا يضعنا أمام تساؤلات واستفهامات يأتي على رأسها أسباب ودوافع الاشتغال بهذه المفاهيم: هل هي مطلوبة لذاتها أم لغيرها؟

فإن كانت مطلوبة لذاتها، فإنها لن تعدو أن تكون رياضة عقلية تزيد بسطة في العلم دون بسطة في العمل. أما إذا كانت مطلوبة لغيرها فإنها لن تخرج عن كونها استجابة لحاجة معرفية أو واقعية؛ فهي جواب على شرط، وهذا يفترض أن هناك شرطا أولا، ثم معرفة به ثانيا. وعليه، يأتي المفهوم محكوما بوجود الشرط والمعرفة به.

إن المتأمل في النقاشات التي تهيمن على الساحات الفكرية والثقافية والسياسية يلحظ فوضى في المفاهيم والأفكار لا يمكن تفسيرها إلا بكون هذه المفاهيم تستدعى لأغراض تنافي وظيفتها الأصلية، ويمكن حصر بعض هذه الأغراض، دون تعميم، في: الصراع الأيديولوجي؛ والارتهان للتقليد.

والقاسم المشترك بين الغرضين هو الاستعاضة عن «الواقع» كما هو بـ»الواقع المتخيَّل»، أو استبدال «الواقع العيني» بـ»الواقع الذهني».

تكشف هذه الحالة عن وعي مأزوم ينظر إلى الواقع بشكل مقلوب، ويجعل هذه المفاهيم تمارس الوصاية لتنوب عنا في التفكير في قضايانا. فالمفهوم عندما لا يكون استجابة لحاجة وجوابا عن إشكال فإنه يعمل على اسْتِيلاد الحاجة وخلق الشرط الذي يتناسب والمفهوم في نموذجيته؛ وهكذا يصبح المفهوم-النموذج هو القالب الذي

تُفصَّل عليه أطر النظر التي تحدد مجالات القراءة والتفسير، وتشمل بالخصوص المنطق والقاموس. وبما أن المفهوم -النموذج هو وليد سياق معين، بالمعنى الذي حدد سابقا، فإنه لن يكشف في سياق مغاير إلا عمّا هو مماثل للسياق الأم أو مقارب له؛ من هنا تصبح جدلية الكشف والحجب ملازمة للمفهوم؛ أي أنه يكشف عما رُسِم له، ويحجب ما لا تلتقطه أطر النظر المصمَّمة في/على السياق الأم. فما يكشِف عنه إذن هو إما متوهَّم أو جزئي أو ثانوي.

ومن ثمّ؛ ففي غياب الشرط والحاجة فإن المفهوم-النموذج هو الذي سيتولى صناعة هذا الشرط أو هذه الحاجة وفق أطر نظره، مما يترتب عليه حجبٌ تام أو جزئي للشرط الأصلي. وعليه؛ فإن جهود النظر والممارسة ستتجه، ليس نحو استكشاف سياقنا وتحديد الشرط فيه (أو الحاجة الأصل)، بل نحو تكييف هذا السياق لإعادة هيكلة رحِمه بما يتناسب واحتضان الشرط المصطنع أو الحاجة الوافدة.

وهنا نتساءل: ألا تعبر هذه الحالة عن القصور الفكري الذي ينِمُّ عن العجز في استعمال العقل لفهم السياق وتحديد الشرط أو الحاجة والوعي بهما، ما دام هذا العقل يعيش تحت وصاية المفاهيم؟

إذا كان الأمر صحيحا فإنه يعني أن نُخب مجتمعاتنا تعيش حالة نُخب أوروبا القرن الثامن عشر، حالة ما قبل الأنوار، التي استثارت فيلسوفا من حجم «كانط» ليعيد تعريف الأنوار في مقالته الشهيرة «ما الأنوار؟»، حيث حددها في: «خروج الإنسان من حالة القصور، التي هو المسؤول عنها، والمتمثلة في عجزه عن استعمال عقله دون وصاية أو توجيه من غيره. إن حالة القصور هذه لا يرجع سببها إلى عجز في الإدراك العقلي، بل إلى عجز في الإرادة والشجاعة في استخدام العقل دون توجيه من غيره. فلتكن لك شجاعة الاهتداء بعقلك وحده! ذلك هو شعار الأنوار».

المجال العام في مرآة التحولات العالمية

إذا حاولنا أن نطل من خلال ما تقدم على سؤال المجال العمومي، فإن جملة من الأسئلة ستعترض طريق النظر والتفكير من قبيل: علاقة المفهوم بالسياق ومدى

تحقق جواب الشرط بوقوع الشرط. وقبل هذا وذاك يجدر بنا التساؤل عن وضعية المجال العمومي ومدى إجرائيته بالنظر إلى التحولات النوعية التي يعرفها السياق العالمي عموما، والسياق الأوروبي، مسقط رأس المفهوم، خصوصا.

إن المطّلع على أطروحة المجال العمومي كما تبلورت عند صاحبها «يورغن هابرماس»، والنقاش الذي رافقها وما يزال، يكاد لا يستقر على رأي أو معنى. يعود الأمر أساسا إلى محدودية النموذج؛ إذ لا يجادل أحد في جدارة المفهوم في تفسير صعود بورجوازية القرن الثامن عشر كقوة تطمح إلى وضع حدّ لسيطرة الدولة المطلقة، ولكن بمجرد تعميم هذا النموذج خارج الدائرة البورجوازية تظهر أعراض انحطاط المجال العمومي، كما يسميها هابرماس نفسه.

يتبين إذن أن نموذج المجال العمومي، كما صاغه هابرماس، يجد محدوديته كلما طرحت مسألة تعميمه على قطاعات اجتماعية أخرى. كما أن هذا النموذج لم يعد قادرا على مواكبة التحولات الهائلة التي طرأت على السياق الأوربي-الغربي، كما لم يعد قادرا على مجابهة الطفرات النوعية التي عَصفت، وما تزال، بالأسس التي أرسيت منذ حوالي خمسة قرون لبناء العالم، ناهيك عن عدم قدرته على استيعاب انفجار الهويات، وتشظي الثقافات والاعتقادات التي انفلتت من عقالها زاحفة نحو «المركز»، بعد عمليات التفكيك التي باشرتها العولمة للمنظومات المنغلقة، والعطب البنيوي الذي أصاب آلة الإنتاج النمطية والتأحيد والتجانس القسري.

لا يتسع المقام للحديث عن هذه التحولات والطفرات، فهي تتجاوز بكثير قدراتنا على رصدها واستيعابها، لكن نتوقف عند بعض إرهاصاتها ذات العلاقة بموضوعنا.

لقد كانت العولمة هي الخلاصة الحضارية لإرادة القوة التي ظلت تسكن روح حضارة العصر، ففجرت الإمكان الذي كان كامنا في المخيال والتصور إلى واقع عيني، ويمكن اختصار تجليات إرادة القوة هذه في هيمنة نظامين فائقي الجبروت: نظام المال ونظام التقنية:

أما نظام المال فقد اكتسح كل مرافق الاجتماع الإنساني، وهيمن بذلك على معاقل إنتاج المعنى وتحديد الغايات بالتوسل بكل الأدوات والمؤسسات التقليدية التي تؤطر

هذا الاجتماع: مؤسسات السياسة ومؤسسات الثقافة؛ فبعد أن تم بسط النفوذ على هذه المؤسسات التي كانت تعمل على تدبير شؤون الناس، وتأنيس حياتهم للتسامي على الشرط البيولوجي، عملت على إعادة برمجتها بما يخدم أهدافها ومقاصدها، والمتلخصة في «سلعنة كل شيء !»، فأصبحت هذه المؤسسات أدوات تنفيذية تخدم نظام المال، لذلك لا نستغرب كثرة الحديث عن موت السياسة ونهاية الدولة، وكذلك النقاشات والتساؤلات حول وظائف الدولة ومصائر الديمقراطية تحت سيطرة نظام المال، الأمر الذي أصبح ملحوظا في انتخابات بلدان الديمقراطيات العريقة، فكيف يمكن الحديث بعد كل هذا عن المجال العام كوسيط بين الدولة والمجتمع حين تصبح الدولة ثانوية ورهينة الرأسمال، وحين يتحول المجتمع إلى شركة للإنتاج وإلى سوقٍ للاستهلاك ومرتعٍ للفرجة؟ أما أدوات التوسط بينهما كالدعاية ووسائل الإعلام كما حددها هابرماس، فتمَّ اختطافها وتحويل وظائفها من وسائل للضغط على الدولة ونقدها للحد من سلطانها إلى وسائل لخدمة نظام المال وتقديس السلعة والتحريض على الاستهلاك!

وأما نظام التقنية، فقد أحدث انقلابا غير مسبوق في التاريخ؛ بحيث أصبح هناك هوس في «مكننة» كل شيء و«رقمنته»، إذْ غَدا عالمُ الآلة والعالمُ الرقمي الأفقَ الذي يتطور نحوه الإنسان. وعليه؛ فنحن في صدد الشهود على قتل الإنسان رمزيًّا خصوصا في البعدين الأخلاقي والاجتماعي تمهيدًا للإجهاز عليه بيولوجيا. لذلك لا غرو أن يرتفع الجدل حول موت المجتمع ونهاية مؤسساته كالأسرة والمجتمع المدني... مع الحديث عن انبثاق عالم جديد يتمحور حول فضاء افتراضي شبكي تؤطره خوارزميات فائقة التعقيد. فكيف يمكن الحديث عن المجال العمومي من حيث هو حيز يتحقق فيه الاجتماع الإنساني، وفضاء يمارس فيه التفكير المستقل، ويضمن الاستعمال الحر للعقل في التداول في شؤون الدولة والمجتمع؟

صحيح أن المجال العمومي كما تبلور في أطروحة هابرماس ليس حيّزا جغرافيا ماديا، بل هو فضاء معياري مجازي يضمن جولان الأفكار[1] ويتعالى عن اعتبارات

1 هذا أحد أسباب اختيار مصطلح "مجال" عوض "فضاء"، فهو محل الجولان ، فجال في الأرض: طاف غير مستقر فيها، وأجال الرَّأيَ في الموضوع: فكّر فيه، وأجال النَّظر: جعله يجول، وأجال القومُ الرَّأيَ فيما بينهم: تداولوا البحثَ فيه.

المكان والانتماء، لكن هذا التصور لا يمكن، كما قد يتصور الذهن، مماهاتُه بالفضاء الافتراضي الذي تهندسه تكنولوجيا التواصل الجديدة، فهذه الأخيرة تؤسس لقطيعة تراجيدية في تاريخ الإنسانية، إذ ننتقل معها من المرحلة الأنثروبولوجية، حيث كان الإنسان في مركز العالم، إلى المرحلة التكنولوجية، حيث تتوسط الآلة مركز هذا العالم، ومن ثمّ سيتم إفراغه من كل مظاهر التأنيس والتأنس وما يستتبعه من ضمور الحياة والحيوية في الفضاء الافتراضي، وسيادة علاقات تبنى من خلال الإشارات الضوئية والمعادلات الرقمية، فيغدو بذلك عالما تسوده مظاهر الوحشة والتوحش، لأن التفاعل لم يعد بين الذوات الآدمية وإنما بين الذوات الرقمية التي تتبادل المعلومات حول العالم والأشياء، ولكن إدراك العالم والأشياء لا يتم بنفسه، وإنما برمزه. وشتان بين الإدراكين!

المجال العمومي في مرآة السياق العربي الإسلامي

إذا كان المجال العمومي سواء على مستوى المفهوم أو على مستوى النموذج يجد صعوبة في الاستجابة للتحولات والطفرات التي شهدها السياق الأوروبي، مسقط رأسه أساسا، فكيف يكون وضعه عند استدعائه إلى سياقات مختلفة: جغرافيا وتاريخيا وثقافيا ودينيا؟ بل إن هذا النموذج ظل حبيس السياق الألماني، رغم أن بناءه تمّ على أساس دراسة نماذج ثلاث دول أوربية هي: ألمانيا وفرنسا وبريطانيا. نتلمس هذا الأمر عندما نلاحظ أن الأطروحة لم يُلتفَت إليها خارج ألمانيا إلا سنة 1978، عندما ترجمت لأول مرة إلى اللغة الفرنسية، أما ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية فلم تنجز إلا سنة 1989!

وإذا كانت الأفكار والأطروحات تُنقل من لغة إلى أخرى، ومن سياق إلى آخر على ضوء الحاجة إليها وبدافع الاستفادة منها واستثمارها للتعاطي مع إشكالات مستعصية، فهذا يعني أن الحاجة إلى أطروحة المجال العمومي على المستوى الأوربي (وهو سياق يتقاسم كثيرا من المشتركات التاريخية والدينية والحضارية...) لم تظهر إلا بعد عقدين من الزمن على الأقل.

وهنا نتساءل: هل هناك حاجات في السياق العربي الإسلامي تسوّغ استدعاء نموذج المجال العمومي؟ وكيف نفسّر الاهتمام المتنامي بأطروحة المجال العمومي تأليفا وترجمة؟

دون السقوط في التعميم، يمكن القول إجمالا إننا لا نعرف حق المعرفة الحاجة المعرفية التاريخية والسوسيولوجية والسياسية في السياق العربي الإسلامي، وإننا عاجزون عن تحديد الشرط الذي سيقع عليه جواب الشرط، فكيف يمكن النظر في علاقة مفهوم المجال العمومي بالسياق؟

أخذا بعين الاعتبار هذا الإشكال، مع استحضار صعوبة بنية السياق، حيث يزدوج فيه التعقيد والتركيب، فإن مقاربتنا ستكتفي بإثارة عنصرين، نحسبهما أساسيين لتأطير التفكير والبحث:

الاعتبار الأول يتجلى في موضعة المجتمعات العربية الإسلامية؛ إذ إنها، من الناحية الموضوعية، مرت بتجربتين مفصليتين: ما قبل الاستعمار، وما بعده؛

أما تجربة ما قبل الاستعمار فقد تبلورت فيها قواعد بناء الشخصية الحضارية، وتحددت فيها معالم تشكيل «صورة العالم» قبل أن تنطلق مغامرة مشروع «عمارة» الأرض. تقدم هذه التجربة إذن منظورا معينا ومثبتا للاجتماع الإنساني في أبعاده الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وفي ضوئها تتحدد شبكة العلاقات؛ سواء بين الأفراد أو بين المؤسسات في مستوياتها العمودية والأفقية.

وما يهمنا في هذا الصدد، ربطًا بموضوعنا، هو كيفية انبثاق مؤسسة الدولة ومؤسسة المجتمع وطبيعة الحدود والعلاقات بينهما. من المقرر أن الفصل بين المؤسستين قائم وجلي؛ وإن كان فصل تمايز، وتحددت تاريخيا أدوار كل مؤسسة ووظائفها؛ فإن كانت مؤسسة الدولة قد أنيط بها حماية كيانها والذّود عن أحيازها – الأرض والأشياء- فإن مؤسسة المجتمع قد تكفلت ببناء الاجتماع الإنساني – الإنسان والرموز.

المثير في هذه الهندسة هو أسبقية المجتمع على الدولة من جهة، ومركزية المجتمع كمحور تدور حوله الدولة، من جهة أخرى. إن هذه الخاصية تجعل مبدئيا الدولة

أداة المجتمع، وقد سمحت لهذا الأخير بأن يتحول إلى سلطة فعلية، وإن كانت بالأساس سلطة رمزية. ولعل هذا ما يفسر المساحات المعتبرة التي أبدعها المجتمع وطورها فيما يخص تحصين مكتسباته ورسم الحدود بين الدولة والمجتمع، وبين العام والخاص، وبين الفرد والجماعة، وعلى رأسها استقلاليته وتمتين أدواره فيما يخص علاقته بالدولة.

لا ننزع من خلال هذا الكلام إلى تصوير هذه التجربة وكأنها مثالية، أو أن هذه الخاصية كانت ثابتة في واقع تاريخ هذه التجربة، إنما نروم بكلامنا هذا لفت الانتباه إلى روح التجربة دون الوقوع في نزعة «سلفية»، مع ضرورة التأكيد على أهمية تحيين قراءة تاريخ هذه التجربة، بل وإعادة قراءته باستمرار على ضوء مكتسبات المعرفة الإنسانية وفتوحاتها المنهاجية؛ خاصة التاريخ الاجتماعي والتاريخ الثقافي، وبعيدا عن كل تقديس لهذه التجربة يجدر بنا الحفر في تضاريسها والغوص في أعماقها للوقوف على مصادر صناعة أنساقها واستخلاص الروح التي سكنت جسدها.

أما فيما يخص تجربة ما بعد الاستعمار، فهي مرحلة دقيقة لم تنل من البحث والدراسة ما يناسب حجم أحداثها بانعكاساتها العميقة على المجتمع؛ إذ يُسجل في هذه المرحلة تحول خطير في الخاصية التي أشرنا إليها في مرحلة ما قبل الاستعمار، حيث أُحدث انقلاب في العلاقة بين المجتمع والدولة. إن استنبات «الدولة الحديثة» في السياق العربي الإسلامي أحدث رجّة ما زالت ارتداداتها مستمرة ومتفاعلة، بحيث إنها تضخمت وفاضت عن حجمها لتشمل كل مرافق الاجتماع العربي الإسلامي. إن ما يشار إليه على أنه «دولة حديثة» هو كيان غريب لا يتصل بصلة بما تُعورف عليه في الأدبيات السياسية بمفهوم الدولة؛ إذ إنها ليست بالدولة التقليدية كما تبلورت في التجربة العربية الإسلامية ما قبل الاستعمار، ولا بالدولة الحديثة كما نشأت وتطورت في التجربة الأوروبية. فهي كيان مركزي مهجّن لا يتحدد إلا مقابل المجتمع أو مكانه؛ فهي كيان لا يقبل في السياق العربي الإسلامي إلا أن تكون روحه وجسده في نفس الوقت، إلى درجة أنه يصعب جدا تحديد كيان يمكن وسمه بالمجتمع كما تقرره العلوم الاجتماعية، اللهم إلا ما تبقى في التجربة العربية الإسلامية ما قبل

الاستقلالات السياسية، حيث تستمر في البقاء على الحياة على الأطراف المنفلتة من نفوذ هذا الكيان. وهي ظاهرة لافتة لا تخطئها العين، ونتج عنها ازدواجية وسمت كل مرافق المعمار في العالم العربي، سواء السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل شملت حتى رَتَابات الحياة العادية من مأكل ومشرب وملبس. من الصعب إذن القفز على طبيعة «الدولة الحديثة» التي تشكلت في «العالم الثالث» عموما والعالم العربي الإسلامي خصوصا، أو محاولة مماثلتها بالدولة الأم؛ أي التي نشأت في التجربة الأوربية، ومن ثمّ؛ فإن توسيع النقاشات حول الإشكالات المرتبطة بالدولة خارج السياق الغربي أو نقلها إلى السياق العربي الإسلامي، كالمجال العمومي على سبيل المثال لا الحصر، قد يكون عقيما وغير ذي موضوع إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اختلاف السياقين في تطورهما التاريخي وجذورهما وأبعادهما الثقافية والقيمية من جهة، وطبيعة الدولة في حيثيات نشوئها وجذورها الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية، من جهة أخرى.

على سبيل الختم

لإجمال القول في إشكالية المجال العمومي يمكن فتح التفكير والنقاش حول موضوعتين:

الموضوعة الأولى تتعلق بالتمييز بين مفهوم المجال العام في ذاته والمفهوم لذاته؛ فالمفهوم في ذاته هو أنموذج موجود بالقوة، وفي استقلالية تامة عن أية تجربة. فإذا تحول إلى واقع على الأرض فنكون قد انتقلنا إلى نموذج بالفعل، وهو ما نسميه بـ «المفهوم لذاته».

إذا كان المجال العمومي في ذاته يمثل روح الأنموذج، وهو مجموع الأفكار التي تشكل محتوى هذا الأنموذج، فإن المجال العمومي لذاته هو الجسد الذي ينكشف للعيان في سياق معين ويحدد حيز جولان الأفكار وتداولها. نستنتج من هذا التمييز أن الروح إذا كانت واحدة فإن الجسد متعدد، لأنه مرتبط بالسياق. وبهذا يكون الجسد الأنموذج لذاته هو التعبير الثقافي لتجلية روح النموذج.

وبناء عليه؛ فإن المجال العمومي في روحه هو مشترك إنساني يقتضي تنزيله في جسد ثقافي حسب السياق. فبمجرد تجسيده على أرض الواقع، أي: «النموذج لذاته»، يكون ملتصقا بذلك السياق وخاصا به ويصعب تعميمه. إن الانتقال من المجال العمومي في ذاته (الروح) إلى المجال العمومي لذاته (الجسد) يقتضي وصلهما بجسور نذكر منهما اثنين: جسد الذات الواعية والمدركة لشخصيتها وخصوصياتها وموقعها في/من العالم، وجسد السياق الذي يتطلب معرفة دقيقة بتاريخه وجغرافيته وفضائه القيمي والثقافي.

الموضوعة الثانية، والمرتبطة بالأولى، تروم التفريق بين استهلاك المفهوم وتمثّله، "assimilation"؛ لقد سبق أن أشرنا إلى علاقة المفهوم بالسياق، وأن المفهوم يأتي استجابة لحاجة وجوابا على شرط، فلِتَجنُّب التشوه الذي قد يلحق بسياق مختلف حين استنبات المفهوم، يجب إخضاع ذلك المفهوم لعملية مزدوجة: أولا، عملية حل المفهوم وتفكيكه إلى عناصره الأولى؛ ثانيا، عملية إعادة بناء هذا المفهوم وفق متطلبات السياق الجديد ومنطقه الخاص.

إن أيّ سياق له قالبه الخاص الذي يتناسب وحاجياته، فعلى مقاسه تفصل المفاهيم التي يتم بناؤها من خلال العناصر الأولى للمفهوم-النموذج بعد تفكيكه. فيُشرعَ بالتالي فرزُ هذه العناصر، سواء بإعادة ترتيبها أو انتخاب أجودها أو إتمام نقائصها.

إن المنتوج النهائي، بعد عمليتي التفكيك والتركيب (إعادة البناء)، يُخرج التجربة من ضيق المفهوم إلى سعته، ومن وصاية المفهوم على السياق إلى تحرر السياق بالمفهوم، فضلا عن عبقرية الإنسان في التعبير عن حاجياته من خلال قاموسه الثقافي.

الفضاء العمومي بين الضيق والسعة

خالد حاجي*

بقدر ما يسهل الحديث عن الفضاء العمومي، بقدر ما يعسر تحديد مفهومه؛ ذلك أن الحديث عن هذا الفضاء متشعب، لا يقف عند حدود تخصص علمي واحد، بل يعبر حدود التخصصات، حتى أنه قد يخيل للمتتبع أن «الفضاء العمومي» تحول إلى وعاء مفهومي فارغ، يملأه المتحدث بأي محتوى شاء، أو مجرد عبارة ملقاة على قارعة الطريق، يتوسل بها المارة قصد بلوغ مقصودهم من الكلام.

صحيح أن هذه العبارة تقترن في سياقنا الثقافي المعاصر باسم المفكر الألماني يورغن هابرماس، أكثر من اقترانها بغيره؛ سواء ممن تشيعوا لفكرته وراحوا يعمقون النظر فيها، أو ممن انتقدوا هذه الفكرة وجعلوا يبرزون أوجه قصورها. فقد كان لهذا المفكر دور لا ينكر في شق مجرى سلكه المفكرون والمنظرون من بعده. لكن عند التأمل، نجد بأن مع كل معاودة للنظر في الموضوع يتم حمل مفاهيم جديدة على الفضاء العمومي، يحددها سياق التواصل، وموازين القوى. وهكذا، فلا يعسر، مع كل منطلق جديد يصدر عنه المتحدث، استبدال عبارات جديدة محل عبارات الفضاء العمومي، من قبيل «المجال العام»، أو «المجتمع المدني»، «أو الحياة السياسية»، أو «الشأن العام»، وغيرها من العبارات التي تفي بغرض الإشارة إلى مكان تحقق الاجتماع الإنساني.

* مدير منتدى بروكسيل للحكمة والسلم العالمي.

ولا شك أن عبارة الفضاء العمومي، كما تقررت مدلولاتها في سياقنا العربي والإسلامي، هي أقرب إلى التعبير المجازي منها إلى شيء آخر؛ وهي ترجمة تجر معها ما علق بالعبارة في أصلها الإنجليزي أو الفرنسي من عوالق. إذ يستحيل التفكير في «الفضاء العمومي» دون التفكير في مقابله، أي «الفضاء الخصوصي». وفي هذا التقابل انزياح عن مدلولات العبارة في أصلها الألماني(Öffentlichkeit) ، الذي يُقابل بمعاني «الانغلاق»، و»ما يحصل وراء الأبواب الموصدة»، و»الأمور السرية»، و«حس المؤامرة»، و»التكتم» وغيرها. فيستحيل فهم فكر هابرماس، مثلا، وحديثه عن البورجوازية في القرن الثامن عشر خارج ثنائيات الوضوح والغموض، والانفتاح والانغلاق، أو البوح والتكتم، وهي ثنائيات أخلاقية في الأساس، على عكس الثنائيات الجغرافية المحايدة التي علقت مع مرور الزمن بمفهوم الفضاء العمومي في السياق المعاصر.

صحيح أن لحديثنا في السياق العربي والإسلامي عن الفضاء العمومي علاقة بظروف نشأة المفهوم وتطوره؛ لكن لا يقل صحة أن لهذا الحديث صلة بما يشهده هذا السياق من أحداث وتحولات، وما يجيش في صدور المواطنين العرب والمسلمين من مشاعر وأحاسيس في واقع يموج بالأفكار المتناقضة والطموحات المتعارضة. يخيل لنا ونحن نستدعي هذا المفهوم من مجالات تداولية أخرى، أن هاجسنا الأول ليس هاجسا معرفيا خالصا، بل هو هاجس إيديولوجي بحت؛ تمليه ظروف الصراع المحتدم في العالم العربي والإسلامي من أجل إعادة ترتيب العلاقة بين السلط؛ خصوصا سلطة الديني والسياسي، أو التراثي والحداثي. فليس من حرص يعلو على حرص المهتمين بالفضاء العمومي على تحديد ملامح هذا الفضاء وتعيين مواطن الفصل بين ما يجب أن يمنح حق الوجود في هذا الفضاء، وما يجب ألا يمنح هذا الحق.

لا شك أن للتراث المعرفي والمخزون الثقافي دورا في تأثيث وعي العرب والمسلمين المعاصرين بجدلية الفضاء العمومي والخصوصي. لقد كرست النصوص الدينية، وعلى رأسها القرآن الكريم، فكرة الأرض كموطن للتجاذب بين الخير والشر، بين الصلاح والفساد، بين الإيمان والكفر. وقد ترتب على هذا الوعي بالمكان ثنائية

الضيق والسعة؛ فإما أن تتسع ساحة الصلاح فتضيق ساحة الفساد، أو أن تضيق ساحة الصلاح فتتسع ساحة الفساد، وهكذا. إلا أن بعض المنظرين من المسلمين عبر التاريخ أخرجوا فكرة الأرض من سياقها الأصلي المتعلق بقدرة الله على التضييق والتوسيع، فعمدوا إلى تقسيم العالم إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب»، ولا عجب في أن تعمد عقول بعض المسلمين إلى إرساء قوانين تُسَيّج فضاء الإيمان، فيتم بموجب هذه القوانين إدماج أفواج الوافدين على هذا الدين، المهديين إليه، كما يتم إقصاء الزائغين عن العقيدة وإخراجهم من حظيرة المؤمنين.

إن الوعي بمنطق التدافع واستحالة التجاور بين «الذات الصالحة» و الغير المفسد في الأرض، يضمر القول بوجود فضاء متماسك حيث يتعين الإجماع العقلي والاجتماع الإسلامي، ويشترط في ضمان هذا التماسك شرطا أخلاقيا ملزما لكافة أفراد المجتمع الإسلامي، ألا وهو شرط «التستر عند الابتلاء». فلما كان تَعيُّن الاجتماع الإسلامي تعينا أخلاقيا، جاز تقسيم الفضاء إلى فضاء عمومي تتحقق فيه القيم الأخلاقية، وفضاء خاص، فضاء ستر، يدخله المذنب، المخل بالشرط الأخلاقي قصد التوبة والاستغفار، حتى إذا ثاب إلى رشده، عاد إلى المجتمع مؤهلا للانتساب إليه.

لا يخرج الوعي التراثي بالعلاقة بين الفضاء العمومي والفضاء الخصوصي عن أن يتدحرج بين المفهومين المذكورين: مفهوم الأرض، وهو المفهوم الذي يقبع وراء ثنائية الضيق والسعة بوصفها علاقة بين الذات والآخر؛ ثم مفهوم التعين الأخلاقي للاجتماع الإسلامي، ويلازمه التستر والتخفي في حال الانزياح عن الأخلاق الإسلامية. وهكذا، يمكن القول إن الفضاء العمومي، من منظور تراثي شائع، فضاء إسلامي يتأسس على منظومة أخلاقية دينية، توسع للمعروف وتضيق على المنكر، وتحرص على عدم إشاعة الفاحشة في العلن. وفي هذا لا يختلف كثيرا التصور التراثي الإسلامي للعلاقة بين الشأن العام والشأن الخاص عن باقي التصورات الدينية، ما قبل الحداثية وما قبل العلمانية، لهذه العلاقة. فكل المنظومات الدينية ترى في استفحال مظاهر الفساد الأخلاقي علامة من علامات الانحطاط الحضاري وانهيار العالم.

إلا أن السياق الأوروبي العلماني أفرز لنا علاقة جديدة بين الفضاء العمومي وفضاء الخصوصية، علاقة لم تستقر بعد في السياق العربي والإسلامي؛ إذ أن علمنة المجتمع في السياق الأوروبي اقترنت بإقصاء الدين من الفضاء العمومي وإدخاله في مجال الشؤون الخاصة، بوصفه أمرا متعلقا بحرية المعتقد الفردية، لا بوصفه شأنا عاما ينبني عليه الاجتماع الإنساني. فقد تم فك الارتباط في هذا السياق بين صحة المعتقد والحق في المواطنة، بحيث لم يعد الاختلاف في المعتقد مسوغا لحرمان الفرد أو الجماعة من الحق في التمتع بالانتساب إلى الفضاء العمومي والمساهمة في تحديد ملامحه. وفي هذا الإطار تفهم الدعوات إلى إخلاء الفضاء العمومي، من إدارات عمومية ومراكز تعليمية وغيرها، من العلامات الدالة على تدين المرء. باختصار، يمكن القول إن الفضاء العمومي في السياق الأوروبي لم يعد ينبني على أسس أخلاقية دينية، بل صار ينبني على فكرتين جوهريتين، ألا وهما: «الحرية» و»الحيادية».

ليست المجتمعات العربية والإسلامية في منأى عن النقاش الكوني الدائر حول هذه الأفكار. فاحتكاك هذه المجتمعات بالمنظومة الغربية وانفتاحها على العوالم الخارجية جعلها تنقسم على ذاتها بين من ينشد فضاء عموميا ينبني على فكرة التحرر من المعتقد، وحيادية المؤسسات الساهرة على تماسك هذا الفضاء؛ وبين من يتمسك بالمعتقد ويرى في الانحياز لقيم المجتمع الثابتة ما يضمن بقاء المجتمع واستمراريته. فباختلاف المواقف من الحرية والحيادية تختلف التصورات حول الفضاء العمومي. ومع استمرار الصراع وتعذر الحسم كما حصل في السياق الأوروبي، تشهد المجتمعات العربية والإسلامية ظاهرة متفردة، فعوض الاتفاق على ملامح فضاء عمومي واحد، يقابله فضاء خاص؛ دخلت المجتمعات مرحلة توازن أشبه بتوازن الرعب بين فضاءات عمومية مختلفة، منعزلة ومتربصة ببعضها البعض.

تؤشر ضروب العنف الكثيرة المتفشية في المجتمعات العربية والإسلامية على صعوبة الانتقال من فضاء عمومي ينبني على المقدس الديني، إلى فضاء عمومي جديد ينبني على التحرر من المعتقد؛ وهذا مؤشر في العمق على استحالة أو صعوبة استنبات التجربة الأوروبية الحداثية والعلمانية في السياق العربي والإسلامي. صحيح

أن التجربـة الحداثيـة والعلمانية وسـعت الفضـاء العمومي إلى أبعد مـدى ممكن، بحيث فسـحت المجـال أمـام تحقـق أكبر قـدر مـن الاختـلاف في الـرؤى والأفـكار والمعتقدات، كمـا خرجـت بالعلاقـة بـين الأنـا والآخـر مـن ثنائيـة الضيـق والسـعة المرتبطـة بالمفهـوم التقليـدي لـلأرض، إلى أرضيـة مفاهيمية جديدة تصـور الفضـاء العمومي فضـاءَ مواطنة مشـتركاً يبنـى عـلى التعـدد والتنـوع. غـير أن هـذا كلـه لـم يشـفع لهـذه التجربـة لـدى الشـعوب العربيـة والإسـلامية التـي ظلـت تـرى فيهـا خطـرا محدقـا يتهـدد خصوصيـة التجربـة الإسـلامية؛ إذ يسـود اعتقـاد راسـخ بـين هـذه الشـعوب أن الغـرب لـم يوسـع للحريـة والتعـدد والانفتـاح إلا بعد أن أحكم سـيطرته عـلى العالم، وبعـد أن أرسى دعائم تفوقـه. وما الحرية والتحرر إلا سـلاح يتوسـل به لاخـتراق فضاء الخصوصيـات الثقافية والدينيـة والحضاريـة. لذلـك نـرى بـين الحـين والآخـر الشـعوب العربيـة والإسـلامية تنتفـض في مظاهـرات عارمة مسـتنكرة أي مسـاس بخصوصيـة فضائهـا العمومي يكون باسـم حريـة التعبـير أو غيرهـا مـن أنـواع الحرية.

تجابهنـا في العالـم العـربي والإسـلامي أسـئلة جوهريـة تقتـضي إعمـال النظـر وقـدرا مـن المكاشـفة والمصارحة، ومـن بينها الأسـئلة المتعلقة بالفضـاء العمومي وسـبل تجديده كي يصبـح أكـثر اسـتيعابا للأطيـاف الفكريـة والمشـارب الفلسـفية والحـالات النفسـية الجديـدة. لـم يعد مستسـاغا مـن حيث ذائقـة العـصر القبول بأن يـؤدي القول بـرأي من الآراء إلى سـلب حريـة الفـرد أو التفكـير في تعزيـره أو قطـع يده أو فقـع عينيه في السـاحة العموميـة مثـلا. كمـا لـم يعـد مستسـاغا الربـط بـين عـدم تأديـة شـعيرة مـن الشـعائر الدينيـة والحرمـان مـن الانتسـاب إلى الفضـاء العمومـي. إن تقلـب المجتمعـات العربيـة والإسـلامية بين أطـوار العالـم الحديث سـاهم في فـك الارتبـاط في هـذه المجتمعات بين صحـة المعتقـد وتحصيل الحـق في الانتمـاء إلى فضـاء المواطنـة. فلعل عمـوم المجتمعات العربيـة والإسـلامية قطعـت مـع بعـض أوجـه الممارسـات مـا قبـل الحداثيـة ومـا قبـل العلمانيـة، التـي تجعـل من الفضـاء العمومـي مكانـا لتصفية الحسـابات العقديـة، مكانا للرجـم والجلـد والاقتصـاص من المذنبـين، وقد صار عسـيرا الدعـوة إلى تمثـلات ما قبل حداثيـة لفضـاء المواطنـة الجديد.

غير أن الفضاء العمومي الحديث والعلماني، على الرغم مما استصحبه من إيجابيات، أصبح اليوم يشهد على ارتباك واضح وعجز عن استيعاب الظاهرة الدينية، كما أبان عن ذلك الجدل القوي الذي شهدته فرنسا بخصوص ألبسة الاستجمام الإسلامية؛ حيث تحول الشاطئ إلى فضاء علماني مقدس، يحظر على غير العراة دخوله، تماما مثلما كانت بعض الفضاءات الدينية تحدد مواصفات اللباس الشرعي وتحظر على من لا يلتزم به دخولها. إن حالة الارتباك هذه أدت إلى التفكير فيما بعد العلمانية، فاتحة بذلك باب الاجتهاد أمام العقل الإنساني كي يستشرف أفقا جديدة، يكون عندها التعايش بين الديني وغير-الديني ممكنا.

يجد العرب والمسلمون اليوم أنفسهم أمام مفترق طرق؛ فلا هم يستطيعون العودة إلى الوراء، إلى فضاء عمومي بمواصفات الفضاء الداعشي، حيث تستباح دماء المواطنين بدون وجه حق اعتمادا على فهم أحادي للتجربة التاريخية وللمعتقد؛ ولا هم يستمرِئون الانتماء إلى فضاء يبنى على الحرية المطلقة، فضاء يتسيب فيه المعنى، ويستباح فيه كل شيء. هناك جملة من القرائن تدل على أن العالم العربي والإسلامي يخطو بخطى ثابتة بحثا عن كلمة سواء ومكان يلتقي فيه بالحداثة والعلمانية؛ لقد خفت وطأة الخطابات العروبية والإسلامية التي كانت لا تعنى بشيء قدر عنايتها بالتحذير من مخاطر الغزو الخارجي، فقد صارت هذه الخطابات تتنافس في اقتراح صيغ للتعايش مع عالم الحداثة والعلمانية؛ وهذا ما قد يخلق فضاء عموميا جديدا يسمح بانبعاث روح الجدل والنقاش والتناظر والتفاكر. إلا أن دينامية العالم العربي والإسلامي هذه أصبحت تجابه بدينامية أوروبية جديدة، تتحكم فيها القوى الشعبوية واليمينية المتطرفة التي صار شغلها الشاغل هو إعادة صياغة ملامح الفضاء العمومي من جديد بغرض إخراج الدخلاء وإقصاء الغرباء الطوارئ، الأمر الذي فيه تنكر صريح لقيم التعدد الثقافي والتنوع الحضاري.

إن ما يختصم في العالم العربي والإسلامي من أفكار ومواقف ومشاعر هو في العمق محاولة للجواب عن سؤال متعلق بسبل ولوج فضاء عمومي جديد أكثر انفتاحا على الأقليات ومكونات المجتمع المختلفة. وأما ما يعتمل داخل المجتمعات الغربية

عموما من أحاسيس ومشاعر فهو يشي بسطوة سؤال آخر، متعلق بسبل التضييق من رحابة الفضاء العمومي؛ إذ تشهد الحملات الانتخابية، سواء في أوروبا أو أمريكا، عنفا لفظيا غير مسبوق، وابتعادا واضحا عن مقتضيات اللياقة السياسية أو ما كان يسمى بـ "Political correctness"؛ وهذا ما يخلف شعورا بوجود ردة وارتداد عن العولمة وما استتبعها من تصورات خاصة بالفضاء العمومي. إن محاولات الخروج من منطق العولمة مؤشر على وجود تراجع نحو التصورات ما قبل الحداثية وما قبل العلمانية للفضاء بوصفه أرضا لا تتسع لمجتمع إلا لتضيق في وجه مجتمع آخر. لذلك فلم يعد المتطرفون من الشعبويين والمحسوبون على اليمين المتطرف يقنعون بوجود الآخر في فضاء خاص به، في مسجد أو معبد أو جمعية، بل صاروا يطلبون نفيه من الأرض، وإخراجه من ساحة الوطن والمواطنة، ومن الحيز الجغرافي والحضاري؛ ويجعلون من تخليه عن كل مظاهر الخصوصية شرطا لبقائه. لا شك في أن للانكماش الإيديولوجي الذي يشهده السياق الأوروبي والأمريكي اليوم تأثيرا واضحا على رسم ملامح فضاء عمومي جديد، غير الفضاء الذي بُنِي على منطق العولمة.

لن ينجو الفضاء العمومي في العالم العربي والإسلامي من تأثيرات انكماش الغرب السياسي والحضاري. إن في تراجع الغرب عن مبادئ التعددية ما يعد بعواقب وخيمة على الغرب ذاته أولا، على جملة التوازنات التي حكمته منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى اليوم؛ وإذا مس الغرب قرح، سيكون وباله على العالم العربي والإسلامي أعظم. إذ بانهيار النموذج الغربي في الاجتماع الإنساني اليوم، ستجد الشعوب العربية والإسلامية ذاتها في طريق غير واصلة، بعد أن تم استدراجها للمشي في طريق العولمة، باتجاه عالم منفتح تموج فيه الخصوصيات بعضها في بعض. فالحاصل أن انفجار العالم العربي والإسلامي أثبت أن تماسك الفضاء العمومي لم يكن متأتيا إلا بفضل سلط شمولية، وأن مع انهيار هذه السلط وجد هذا العالم ذاته حرا ممزقا، تتجاذبه الأهواء والتيارات في كل الجهات، الأمر الذي يتعذر معه بناء اجماع بسهولة. ومع انهيار الفضاء العمومي في الغرب يزداد العالم العربي والإسلامي تيها وتمزقا، وانقساما بين نماذج نظرية تراثية وحديثة يصعب تنزيلها.

مع انهيار نموذج الفضاء العمومي الغربي ستفقد الشعوب العربية والإسلامية نموذجا عمليا قابلا للتطبيق، وهذا ما قد يوسع ساحة الجدل الإيديولوجي من جديد، ويضيق ساحة الفعل الحضاري. فالحاصل أن زلة الغرب، خصوصا زلة أوروبا اليوم في هذا المجال، هي زلة العالم؛ إذ في حال فشل أوروبا في الإبقاء على منطق العولمة وإذكاء روح التلاقي والتساكن والتجاور تحت فضاء واحد منفتح، سينخرط العالم في مسلسل جديد من التيه بحثا عن الخصوصيات المفقودة؛ وهو الأمر الذي سيؤدي لا محالة لنشوب صراعات دموية قد تفوق حدتها الصراعات التي عرفها العالم خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية.

من العبث التفكير في سؤال الفضاء العمومي اليوم في العالم العربي والإسلامي بمعزل عن التأثيرات الخارجية. لم يعد العالم الخارجي، خصوصا الغرب، كتلة واحدة متجانسة ومتحكمة في مصيرها؛ بل أصبحت المجتمعات الغربية ذاتها ضحية تطور علمي وتقني ورقمي، تتقلب معه باتجاه وجهة غير معلومة. وعليه؛ يستحيل التفكير في مستقبل الفضاء العمومي في العالم العربي بمعزل عن تحديات هذا التطور المشتركة.

أصبحنا جميعنا، شرقا وغربا، جنوبا وشمالا، نعيش في ظل ثقافة رقمية جديدة تعمل على إلغاء الحدود بين الأحياز الثقافية التقليدية، وهي الآن بصدد إعادة تشكيل ملامح الاجتماع الإنساني، حتى أننا صرنا نسمع عن «مدن ذكية». وهل من شرط لتحقق المدينة الذكية سوى شرط «الإنسان الغبي»! لقد أوهمت الثقافة الرقمية الإنسان بأنه يعيش في عالم منفتح، والحال أن وسائل التواصل الاجتماعي اليوم أصبحت تزج به في عوالم الخوارزميات المغلقة. لقد تغير مفهوم الفضاء العمومي في ظل الثقافة الرقمية؛ لم يعد هذا الفضاء مناط إجماع، أو نتيجة تدعو إلى كلمة سواء، أو تنادي إلى «الصلاة على النبي» لنبذ الخلافات، أو إلى تغليب المصلحة العامة، أو مصلحة من المصالح الإيديولوجية، التراثية أو الحداثية، الدينية أو العلمانية؛ بل صار لكل إنسان فضاؤه العمومي الخاص، يتحدد بفعل ما يضعه هذا الإنسان نفسه من معلومات تحت تصرف أجهزة الرصد الرقمية. لقد أوهمت السلطة المتحكمة في الثقافة الرقمية الإنسان أنه بإمكانه أن يصنع المعنى في زمن اغتيل

فيه المعنى، وأن يكتفي بذاكرته الشخصية في زمن انكماش الذاكرة الجماعية، وأن يخلق فضاء عموميا في زمن انهار فيه الفضاء العمومي التقليدي؛ وكذلك كان، فقد أصبح الإنسان الرقمي بالفعل لا يفهم إلا المعنى الذي ينتج، ولا يتذكر إلا ما يريد أن يتذكر، ولا ينتمي إلى فضاء عمومي مشترك بين جميع مكونات المجتمع، بل يجد نفسه أسير فضاء افتراضي يطل من داخله على الكون والوجود والمجتمع.

تتوجه الثقافة الرقمية نحو إرساء دعائم مدن ذكية تدار فيها شؤون العباد بواسطة برامج رقمية متطورة، قد تستغني عن المجالس البلدية والهيئات السياسية المنتخبة؛ وهذا ما قد يضع حدا للتجربة الديموقراطية، بوصفها فضاء جدل وتجاذب ونقاش، فضاء أخذ ورد، تُفرَز فيه الأفكار الكبرى التي تتمخض عنها البرامج السياسية والاقتصادية والثقافية. بمعنى آخر، يمكننا القول إننا نشهد تقلصا ملموسا للفضاءات السياسية الديموقراطية التقليدية، في مقابل توسع ملحوظ لفضاءات لم تتحدد بعد ملامحها الكبرى، وإن أمكن القول إنها فضاءات يكون فيها الإنسان منتجا ومستهلكا في نفس الآن. إن الثقافة الرقمية تعزز اختزال الإنسان في بعده الاقتصادي، ومع هذا الاختزال تنتفي الحاجة إلى الفضاءات العمومية التقليدية بوصفها فضاءات لتحقق المواطنة والاجتماع الإنساني.

لا نشك في أن للثقافة الرقمية الجديدة آثارا على الفضاءات العمومية عبر المجتمعات والثقافات؛ غير أن أشكال هذه الآثار تختلف بحسب السياق. فالعالم العربي والإسلامي مرشح، مع انهيار الفضاء العمومي التقليدي، لمزيد من العنف والتشتت والتفكك. ومن الظواهر الدالة على تفسخ عرى المجتمع تجرؤ الشباب المتنامي على حمل السلاح الأبيض وامتهانهم للشغب في الفضاءات العمومية. هذا في مجتمعات عربية تعيش نوعا من الاستقرار السياسي. أما في المجتمعات التي تعيش حروبا أهلية، فقد أصبحت لغة السلاح هي اللغة الوحيدة للتواصل والحوار الاجتماعي.

إن أهم التحديات التي تواجه هذه المجتمعات هو التحدي المتعلق بإخلاء الفضاءات العمومية من مظاهر التسلح المتنامية؛ وهذا لن يتأتى إلا بتوفير أجواء تستوعب الاختلاف وتسمح بالتعبير عن طموحات الأفراد والجماعات بغرض صهرها

في مشاريع مجتمعية جديدة. لم يعد يجدي نفعا التمسك بالفضاء العمومي التقليدي باعتباره وعاءً لاستيعاب التعدد المجتمعي؛ لقد اتسع الخرق على الراقع كما يقال، وشبت المجتمعات الجديدة المنفتحة عن طوق المجتمعات التقليدية المنغلقة، وهذا ما أصبح يقتضي توازنات جديدة.

وليست المجتمعات الأوروبية في منأى عما يحصل في العالم العربي والإسلامي؛ فعجز هذه المجتمعات عن المساهمة في إحلال السلم الاجتماعي والمحافظة على النظام العام في البلاد العربية والإسلامية جعلها تتوجس خيفة من زحف الملايين من اللاجئين على القارة، زحف يخشى أن تتغير معه ملامح أوروبا الديموغرافية ومعالمها الثقافية. ويدفع هذا التوجس المجتمعات الأوروبية باتجاه عسكرة الفضاء العمومي.

ويخيل للناظر في شوارع بعض الدول الأوروبية وأماكنها العامة أن المجتمعات الأوروبية تعيش أجواء حرب. وتنعكس هذه الأجواء على طبيعة النقاش المجتمعي؛ حيث نلحظ جرأة متنامية في الحديث عن عدو متربص بثوابت هذه المجتمعات، عدو مستقر وجبت محاربته لتخليص الفضاء العمومي منه. ولسنا نبالغ إن قلنا إن خطاب «التطهير» أصبح من بين أكثر الخطابات نفاذا إلى ساحة النقاش المجتمعي، حتى صرنا نشهد تقسيما للمواطنين الأوروبيين إلى قسمين: قسم المواطن الأصيل الذي لا يفقد مواطنته، وقسم المواطن الدخيل الذي عليه أن يثبت أنه يستحق المواطنة تحت طائلة الطرد والتهجير إلى خارج حدود أوروبا أو أمريكا.

تشهد الخطابات الشعبوية المتطرفة في السياق الأوروبي على تنكر صريح لمبدأي الحرية والحيادية؛ فبعد فترة التبشير بهذين المبدأين ودعوة العالمين للانتفاع بهما، جاءت فترة الدعوة لقصر منافعهما على الذات فقط.

لم تعد الخطابات المهيمنة تشتغل بمنطق المصلحة المتعدية، بل انخرطت في منطق صراع الحضارات الذي يرى صاحبه، صامويل هانتكتون، أنه من الخطأ تصدير قيم الغرب للعالم الخارجي؛ لأن في امتلاك الآخرين لهذه القيم ما به يقوون على مجابهة الغرب في الحرب الحضارية الحتمية. ويساوق منطقَ الصراع الحضاري هذا تصورٌ

للفضاء العمومي بما هو فضاء لا يتسع للغير، وللتعدد الثقافي، والاختلاف الفكري. ومع هذا التصور يعم الخوف من الخروج عن الإجماع والتعبير عن الأفكار المختلفة.

تحاول تيارات الممانعة التصدي لمنطق الصدام الحضاري بالتأكيد على استحالة التخلي عن التعدد الذي سمح للمجتمعات الأوروبية أن تنعم بالاستقرار والرخاء والتوازن بعد حروب القرن العشرين الدامية. وتحض هذه التيارات المواطنين على التمسك بمبادئ «العيش المشترك»، وعلى توسيع صدورهم لاستيعاب الغير والقبول به كمصدر غنى وإثراء للمجتمع، عوض النظر إليه كمصدر توتر وقلق؛ وهذا ما يساهم في بناء فضاء عمومي منفتح يسمح بتجاور الهويات وتعايش الخصوصيات.

وفي ختام حديثنا نقول: إن الصراع حول الفضاء العمومي في العالم العربي والإسلامي لن يخرج عن أن يكون صراعا بين التوجهين الملحوظين في السياق الغربي: توجه نحو الاعتقاد في حتمية الصدام الحضاري ثم العمل بمقتضيات منطق هذا الصدام؛ وهو ما يضيق معه الفضاء العمومي، ليتحول إلى مجرد فضاء «إجماع «يستغلق على أفكار الأغيار ونظراتهم للكون وللوجود؛ وفي هذا إيذان بانهيار مجتمعي وشيك. وأما التوجه الثاني، فهو توجه نحو الاعتقاد في إمكانية تقاسم الأرض مع الآخرين، بالرغم من كل مظاهر الاختلاف؛ وهذا ما يوسع الفضاء العمومي، ليجعله يستوعب أكبر قدر من الأفكار والرؤى والتصورات، الأمر الذي يجنب المجتمعات السقوط في منطق الاكتفاء الذي ينتهي بتكبيل الطاقات الإبداعية فيها.

لا جدوى من وراء البحث في ثنايا التراث والنصوص الدينية، أو تقليب معاني الأسماء بين الاصطلاح واللغة، إما بحثا عما يثبت سبق العرب والمسلمين إلى فضاء عمومي مثالي، أو محاولة لتأصيل الفضاء العمومي الجديد في تجربة السلف الماضية. في ظننا أن سؤال الفضاء العمومي اليوم يؤطره واقع كوني جديد وأسئلة لم يشتغل بها من قبلنا، حتى نجد عندهم الجواب عليها؛ بل الجواب يظل مناط اجتهاد، مرتبطا بقدرتنا على استيعاب أسئلة العصر وروح التراث في الآن نفسه.

«العموم» وتصوراته في لحظة تحول: خبرة بحثية ومسيرة ذاتية

هبة رءوف عزت*

حين طلبت مني مغارب أن أشارك في عددها الأول بورقة عن المجال العام راجعت كتبي وأوراقي، واستعرضت البحوث والرسائل العلمية التي أشرفت عليها وتناولت الموضوع، وجمعت بعض المادة الحديثة ، لكنني في النهاية قررت أن أضع كل ذلك جانباً وأكتب فيه بمناسبة حلول الذكرى السادسة لثورة 25 يناير عن نظرات راكمتها عبر سنوات من التعلم والسفر والنظر في أحوال المجال العام والمشاركة في تفاعلاته وفعالياته، إذ قلما نراجع مسيرتنا البحثية ونضعها مع تجاربنا الحياتية في نَص واحد، وليست هذه محاولتي الأولى في هذا الاتجاه، ولا أحسب أنها ستكون الأخيرة. وربما كان عبد الوهاب المسيري في سيرته الذاتية أو كليفورد جيرتز حين سجل ملاحظاته الأنتروبولوجية حول قضايا فلسفية من الأمثلة المُلهِمة لهذا النوع من الكتابة حيث يمتزج الذاتي بالموضوعي والمَعيش بالهم البحثي والنظري.

في تطور البحث السياسي يحتل مفهوم من المفاهيم بؤرة الاهتمام لفترة من الفترات، ففي العلوم الاجتماعية نشهد دورات صعود وهبوط لمفاهيم تنشغل بها الجماعة العلمية، ولا يعني هذا أن بقية المفاهيم تتوارى لكن يعاد ترتيبها حول ذلك المفهوم الصاعد.

نعم تظل الدولة هي المفهوم المهيمن في علم السياسة، لكننا شهدنا في النظرية السياسية تنامي نقاشات المواطنة بعد الحرب العالمية الثانية وصعود نموذج دولة

* أستاذة العلوم السياسية والدراسات الحضارية، جامعة ابن خلدون-اسطنبول.

الرفاهـة ، كما شـهدنا موجة من الانشـغال بالإيديولوجيـا، تلاها صعود مفهـوم المجتمع المـدني والـذي تزامـن معـه جـدل المجـال العـام حـين تمـت ترجمـة كتـاب هابرمـاس في الثمانينـات بعـد عقديـن ونيف مـن إصـداره الأول بالألمانيـة. و بالتوازي فرضـت تحـولات الواقـع في العديـد مـن البلـدان تنامـي الجـدل النظـري حـول الديمقراطية ثـم العولمة.

في تلـك الأثناء بـدأ مفهوم المجـال العام يتعرض للنقـد من قبل اليسـار ، ثم انضمت دراسـات مـا بعـد الكولونياليـة والمدرسـة النسـوية إلى القائمة، وبعدهـا انضمت الألسـنية وأدبيـات المواطنة متعـددة الثقافات.

إن التعريـف الدقيـق لتوصيـف المجـال العـام هـو في الحقيقـة المجـال المفتـوح (Öffentlichkeit) وقـد تتبـع هابرمـاس تطـور تلـك المسـاحة التـي ظهرت مـع تحـولات الرأسـمالية ونمـو المـدن والأسـواق ونشـأة مسـاحات تتيـح الحـوار المجتمعـي ومناقشـة القضايـا العامـة.

وبدون الدخول في كثير من الجدل حول مفهوم المجال العام -الذي يفترض علاقات أكثر رحابة وعفوية من التعاقدية التي تتسم بها كيانات المجتمع المدني، كالمؤسسات والنقابات- فإنه بالأساس يقوم على الحوار والتواصل لبناء التوافق وتقريب أو توحيد منطق النظر، وكان النقد الذي وُجِه إليه قد تمحور حول الاقتصار على "المجال العام" "البرجوازي" وتجاهل وجود "مجالات عامة" مختلفة-متعارضة أو متقاطعة؛ وهو إقصاء لمساحات يختلف تكوينها الثقافي والعمراني والطبقي؛ وأنه يقوم على افتراض عقلانية الحوار والتوافق التي يسودها الرشد رغم غلبة النوازع غير المُرشدة على السلوك الإنساني في الواقع؛ وتأسيس المفهوم على منطق الثنائيات المتناقضة: العام/ الخاص –السياسي/ الاقتصادي والمجتمعي– الدولة/ المجتمع المدني رغم إعادة ترسيم الحدود بينها بشكل كبير وتماهيها؛ وبرز النقد النسوي بسيطرة المنطق الذكوري الأبوي على المجال العام وعلى مفهوم الرشد؛ كما عيب على المفهوم الاختزالُ التاريخي في تأسيس النموذج النظري لهابرماس؛ فضلا عن ربط المجال العام بالدولة القومية وقَصْر التصور عليها وعلى حدودها. ويمكن بالطبع البحث في هذه النقاط وغيرها، بتفصيل للمدارس والتيارات والُحجج والردود، لكنني سأتحدث هنا عن رحلتي البحثية مع المفهوم، ومسيرته معي.

المرأة والمجال العام: إعادة تعريف السياسي

بدأ إدراكي لأهمية المجال العام حين بدأت في دراسة الماجستير، حيث كان موضوعها: "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية"؛ فقد وجدت الأدبيات تتحدث عن مشاركة المرأة السياسية، أو تناقش حدود تلك المشاركة في الفقه الإسلامي. وقد أدركت أن تعريف العمل السياسي ينطلق في الحالتين من تعريف للسياسة يتسم بالهيكلية (المناصب، وصنع القرار، والقضاء)، ويركز على العمليات (كالترشيح والانتخاب)، فلم تكن الأسرة جزءا من النظر إلى الدور، اللهم إلا كساحة تنازع للقوة في الفكر النسوي، أو كأولوية تَجُب الحق السياسي في بعض الاجتهادات الفقهية.

خبرتي المعيشة كانت في المقابل أن المرأة لها دور واضح في الحياة اليومية والعلاقات المجتمعية، والدوائر البيروقراطية والمدنية والأهلية، فكان منطلقي هو إعادة تعريف السياسي قبل تناول كل فرعية من الفرعيات، فتشكل لدي وعي بالمجالات والمساحات والظهور والإخفاء، وعوار المؤشرت؛ فكتبت ذلك مبكرا، بنهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، في الحاجة لإعادة تعريف القوة وتجلياتها بأدوات مختلفة في المساحات والقطاعات والأحياز الفرعية للحياة الإنسانية والاجتماعية. وكان مشهد الانتفاضة الفلسطينية ملهما لي في هذا الصدد، وقدمت تصوراً للدور السياسي للأسرة وعلاقات القوة فيها التي وجدتها جزءاً لا يتجزأ من معمار وتصور الإسلام للعلاقات الإنسانية، وبذلك تقاطع العام مع الخاص، والأسري مع السياسي.

الحداثة والتباسات المواطنة: المدينة وتفتيت الدوائر

حملتني مراجعات المفاهيم والتصورات في الماجستير إلى التساؤل عن معنى المواطنة، إذ وجدت المفهوم حاملا لأبعاد الذات الفردية والفاعلية السياسية. وفي بحث الدكتوراه في موضوع تطور مفهوم المواطنة في الفكر الليبرالي لم يبرز المجال العام أمامي فقط في أدبيات الحضور المدني أو تشكلات الهوية والحقوق الاجتماعية للمواطنة أو مبحث المواطنة متعددة الثقافات، بل تجلى عَيانا بالمشاهدة والملاحظة حين سافرت لجمع مادة علمية في لندن لمدة عام منتصف التسعينيات، ثم بعدها

في أوكسفورد لمدة مشابهة بنهاية ذاك العقد، فلاحظت بالمعايشة طبيعة المجال العام في مجتمع ليبرالي، وشهدت بحكم الانتماء المزدوج إلى دوائر الإسلامية وإلى المجال الأكاديمي كيف تتنوع مساحات المجال العام وتتمايز- بعضها يتقاطع وبعضها منفصل بل ومتنافر في بعض الأحيان-. وهناك بدأ إدراكي لمساحات المدن وارتباطها بتقسيم الحيز في المجال العام، وانتبهت لأبعاد الزمن؛ فالمجال العام ليس فقط ساحة الحوار والتداول الرشيد لبناء تصورات وأحكام وتوافقات بل يسبق ذلك القدرة على توفير الوقت لذلك، وقبل ذلك التوافقُ الوجداني والتعارف في أوقات الفراغ والزمن الاجتماعي الذي يخلق "الألفة والصداقة"، وهي روابط تنامى البحث في علاقتها بالسياسة مؤخرا، وإعادة اكتشاف تناولها في الفكر السياسي تاريخيا، ولا تنفك عن ذاكرة التواريخ التي تصنع الهوية وتحدد مخيال "الهوية المظلة".

في خبرة الترحال والمقارنة زاد وعيي بالزمن والمواقيت وعامل التاريخ، وما يجمع أو يفرق الوعي بالعام والمشترك المدني، من روابط وعلاقات تسهم في بناء مجال عام.

بين الافتراضي وما وراء القومية: اتساع المساحات والعولمة

عدت من تلك التجربة في سياق أوروبي ليزيد اهتمامي بالمدينة وتخطيطها، وبالتوازي: المفاهيم وخرائطها. فما هو "المكان العام" الذي يحتضن المجال العام ومن يرسم حدوده ويغيرها ويوسعها ويضيقها؟ وبدأت عام 2003 المشاركة في أعمال وحوارات مجموعة أكاديمية بجامعة لندن تصدر تقريرا سنويا منذ عام 2001 عن المجتمع المدني العالمي، فانفتح أمامي هذا البعد الجديد للمجال العام خارج الحدود، وتقاطعات المجالات العامة عبر ظواهر التشبيك والدعم والدفاع عن قضايا على المستوى العالمي، وهي المرحلة التاريخية التي كان فيها موقع إسلام أونلاين- الذي شاركت في تأسيسه- مشاركاً في حركة دولية ضد الحرب على العراق تنامت على الشبكة العنكبوتية وعلى الأرض. وقد كتبت عدة مرات في الكتاب السنوي -منفردة أو بمشاركة آخرين -عن الحاجة إلى تقسيم المجتمع المدني العالمي نظريا لمستويات تمكننا من تحليله وتحديد مفردات نقيس بها تفاعلاته ، واجتهدت في تقسيمة لمجال عام سمعي (خطابات وسرديات) وبصري (رموز وصور) ومحلي يقف في علاقة مع القومي والعالمي، وأشرت

إلى أهميـة قيـاس درجـة العنف في المجـال العـام ودعوت لبناء رصيـد من الفضائـل المدنية. وتـلا ذلـك أن نظمـت المجموعـة بالقاهـرة، سـنة 2007، ورشـة عمل عـن العنـف، جمعت أسـاتذة من تخصصات مختلفة مـن العالم العربي وإنجلـترا وهولندا لمناقشـة معنى التمدن وظواهـر العنـف، وفي سـنة 2009 نظمت بالتعـاون مع مجموعـة دولية مـن الباحثين - كنت المشـارك الوحيد من العالم الإسـلامي فيها، وضمها مـشروع "الديمقراطيـة العالمية" الذي اسـتمر لخمـس سـنوات (2012-2007) - مؤتمـرا عـن الأبعـاد النظرية لذلـك المفهوم.

أثنـاء بحثـي للدكتـوراه أيضـاً، وحـين تجلـت أبعـاد المواطنـة واتسـعَت، وضعـتُ خطـة مؤتمـر بحثـيّ ضخـم بجامعـة القاهـرة عـن المواطنـة المصريـة عـام 2004 ونسـقته وأشرفـت عـلى تحريـر أوراقه بالاشـتراك مـع أحـد أسـاتذتي، وصـدرت أعمالـه في جُزأين. وحـين تشـعبت عنـدي تصـورات "العمـوم" بتعقيداتـه نظمـت ندوتـين عـن تخطيـط المـدن والعواصـم بالتركيز عـلى حيز وسـط المدينـة 2009 بكليـة الاقتصاد بجامعـة القاهرة بالتعـاون مـع كليـة التخطيـط العمـراني، وكان قـد بدأ أثـر تخطيط المـدن الجديـدة التي تم إنشـاؤها خـارج القاهـرة، وظهـور الأحيـاء المُسـورة وتجلياته في انقسـام طبقـي واضح للمجـال العـام. ولـم يكن هنـاك أفضـل مـن اختبـاره برحلـة أقطعها مرتـين أسـبوعياً إلى الجامعـة الأمريكيـة في منطقـة القاهـرة الجديدة خـارج العاصمـة، لأقارن طـوال الوقت بين طـلابي هناك الذيـن يأتـون إلى الجامعة في سـيارات فارهـة، ويتحدث بعضهـم اللغة العربيـة مختلطـة بالإنجليزيـة، وتشـغلهم قضايـا لا تمت بصلـة إلى قضايا طـلابي الذين أكـون معهـم بقيـة الأسـبوع في جامعـة القاهـرة (ناهيـك عـن جامعـة أسـيوط بجنـوب مـصر التـي انضمت لجـدولي المختـار في التدريـس والتجوال يومـا في الأسـبوع في خريف 2013 لتصبـح المقارنـة بـين الجامعـات الثـلاث صادمـة). كمـا نسـقت مؤتمـرا في مركـز البحـوث السياسـية بجامعـة القاهرة 2009 عـن المجال العـام مفهوما وتجليـات، في المركز والجهـات في مـصر وتقاطعاتـه مـع المجـال العـام العـربي والعالمي.

الأجيال والمجال العام: توترات الفئات العمرية وخبرة الثورة

مـن يشـارك في المجـال العام؟ من له سـهم؟ ومـن هو المهمـش الذي لا صـوت له؟ سـؤال كان هـو محـور نـدوة نسـقتها في نوفمـبر 2010 مـع أطيـاف متنوعـة مـن الشـباب

منهـم شباب مبـادرة نمـاء للتنميـة المسـتدامة التـي ولـدت بمبـادرة شـبابية سـنة 2006 بجامعـة القاهـرة وأشرفـت عليهـا أكاديميـا لأعـوام طويلـة، وتداولـت فـرق المشـاركين الأفكار عـن مواقعهم من المجال العام بين "النشـاطية" السياسـية والمدنية والمسـاهمات في العمـل التنمـوي، وتصوراتهـم للمجـال العـام كوسـيلة وحيـز للتغيـير، وبعدهـا بثلاثة أشـهر شـهدت مصر لحظة من أهم لحظـات تاريخها المعـاصر وهي ثـورة 25 يناير 2011.

كانـت الثورة تجربة كاشـفة، حتـى في الميـدان كان هناك أكثر من حيز وإن تعايشـت الأحيـاز بسـبب طبيعـة الموقـف، ثـم مـا لبثـت أن انقسـمت. وكان مفيـدا، مـن موقعـي في الميدان حيث يقع مسـكني، أن أشـهد تفاعلات الزمـن والمكان والوجود في تلك السـاحة. وكنـت منـذ 2003 في المجـال العـام المحـاصر مكانيـا منـذ بـدأت المسـيرات والوقفـات تعود إلى شـوارع وسـط البلـد بكثافـة مـع غـزو العـراق، ثـم بفاعليـات لجـان المقاطعـة والدعم والمنـاصرة، وحركـة كفايـة، ووقفـات دعـم القضاة، وصـولا إلى مشـهد الميدان سـنة 2011. لكـن التنـازع عـلى مسـاحة الميدان عـلى مـدار عامـين ونصـف، والإقصـاء المتبـادل الذي تـم، وتجسـد الشرعيـة في مسـاحات، والأهم صعـود الجسـد كمركـز وجـودي أنطولوجي ومركـزي في ذلـك كلـه كان مشـجعاً عـلى بلـورة الأفـكار، وأشرفـت عـلى رسـالة ماجسـتير للزميلـة الشـابة مريم وحيـد عن الجسـد والسياسـة في الثورة المصريـة، ونُـشرت في كتاب. كانـت الأجسـاد هـي الفاعـل، والعـدد والحشـد هـو المهيمـن، والقبضـة الأمنيـة أكـثر رخـاوة، لكـن تنامـي العنـف في المـكان العـام كان واضحـا، وانقسـم النـاس في كل نقاش حـول العقـد الاجتماعـي والدسـتور على خطـوط تماس كثـيرة؛ فلم نشـهد بلـورة رأي عام يمثل تيارا رئيسـيا، واتخذت منصـات الإعلام انحيازات سياسـية وأيديولوجية فسـاهمت بدرجـة أكـبر في ارتبـاك المشـهد. أمـا وسـط العاصمـة في محيـط ميـدان التحريـر فقـد بدأ فيهـا بنـاء الأسـوار والجـدران الفاصلـة، ومع تنامـي الحشـد تـارة والتحريض تـارة أخرى بـدأت خرائـط الاتجاهـات تتغـير والترتيبـات للمجـال العام تتهيـأ لتحـوُّل فارق.

العسكرة: مأزق المصادرة والإنسان المنبوذ

بعـد سـيطرة القوات المسـلحة عـلى السـلطة، وعـزل الرئيـس المنتخب في مصر سـنة 2013، بـرزت العسـكرة بوجـه سـافر عـلى الأرض، كمـا تكدسـت الأجسـاد في السـجون

والقبـور، وشـهدت المواجهـات المسـلحة مـن قبـل جماعـات تعلـن انتسـابها إلى داعـش سـقوط قتلى من الجنود والضبـاط على الحـدود وفي أكمنة الشرطة والجيش، واسـتخدام مفـرط للقـوة بالمقابـل في تصفيـة المعارضـين الذيـن تـم تعميـم تهمـة الإرهـاب عليهـم بـدون تمييـز ولا تدقيق، لتدخل السـاحة المصريـة في دورة عنـف يبدو أن أوارها يسـتعر، تغلفـه تهديـدات الجماعـات بالمزيـد مـن العنـف وتهديـدات السـلطة بالتنكيل والعسـف والقصـف. وتتجلى بـؤرة ذلـك الصراع في شـمال سـيناء التـي تم إغـلاق مسـاحاتها بكل مجالاتهـا -العامـة والخاصة- برقابـة محكمة لا تتيـح للمصري محـض التجول للاطلاع عـلى الأحـوال أو السـير والنظـر والتخييـم الشـبابي بشـكل حـر. لكـن هـذا أيضـا كان له تجليـات في المسـاحات المدنيـة مـن قبيـل منـع التظاهـر، والقبـض التعسـفي عـلى كثـير مـن النشـطاء بتلك التهمـة. وأثـار ملف جزيرتي تـيران وصنافـير الذي صعد في النقاشـات العامـة والنشـاطية السياسـية في ذهنـي سـؤالاً إضافيـاً هـو التخـلي عـن الأرض وإعـادة ترسـيم الحـدود، ومـا سـيؤدي إليـه ذلـك مـن انعكاسـات عـلى إعادة ترسـيم المسـاحات العامـة، مـع الاسـتقطاب السـياسي الدائـر، فجـاءت الإجابـة تحديد حـرم 800 مـتر حول المؤسسـات الحكوميـة بقـرار مـن الجهـات الأمنية، لخلـق فاصـل إضافي بـين المدني من ناحيـة والرسـمي والسـيادي والعسـكري مـن ناحية أخـرى في قلـب المدن.

ولا شك أن السرعة المفرطة في تشييد عواصمَ وضواحٍ جديدة، في بعض البلدان العربية، سينقل التفكير بشأن المجال العام ومستوياته الطبقية والسياسية، وانقسامه بين شعبية ونخبوية، ويدعو لمناقشة أثر ذلك على "أفول" مجال عام موحَّد وموحِّد، خاصة مع قلق متزايد في التحليلات السياسية من استخدام قوة مفرطة في قمع الاحتجاجات في المساحات "القديمة" للمدن الكبرى - وأن خلق مدن جديدة موازية بتخطيط يسيطر على إدارته السياسية والسيادية مخيال العسكري واستثمار مباشر من الخارج، بما يدفع إلى التساؤل عن مصالح وتصورات العلاقات المتغيرة بين العموم والخصوص، والمدني والثقافي.

من ملف الطفولة إلى الصراعات الإقليمية وقضايا اللاجئين

تزامـن مع ذلـك كلـه تأسـيس دبلوم دراسـات عليـا عـن السياسـات العامـة وحقوق الطفـل في كليـة الاقتصـاد سـنة 2010 بجامعـة القاهـرة، وبـدأ التدريـس بهـا سـنة 2011.

وقد شاركت في التأسيس، وأدرت الدبلوم كمنسق لمشروع ضم ثماني جامعات عربية ودولية، فكنا ندرس إقصاء الطفل من المجال العام، وقضايا المراهقين، وفلسفة المعيار العمري للمشاركة العامة والسياسية؛ في الوقت الذي يتحرك فيه أطفال الشوارع في الأمكنة العامة في كل التجمعات، ويشارك في الفعاليات المختلفة بعد 2011 شباب بين الرابعة عشرة والثامنة عشرة، أي أطفال بحكم القانون الذي يحدد الطفولة حتى سن الـ18، فأضاف ذلك إلى الخريطة المعقدة للعموم بعدا جديدا.

وقد حملتني فعاليات دبلوم الطفل للعاصمة الأردنية 2013 للمشاركة في مؤتمر مع الزملاء بالجامعة الهاشمية كان محور نقاشاته عن الطفل والصراعات المسلحة والهجرة واللجوء. وكان مخيم الزعتري أحد الحالات التي عرضتها دراسة بحضور ممثل مكتب اليونيسيف بالأردن، ورأيت كيف أن إقليم الدولة انضم إليه لاجئون - غير مواطنين - لكنهم في مكان ليس عاماً، وقد يُسمح لهم بالحركة، وقد تعزلهم الأسوار. وها هي إشكالية جديدة تُضاف للقائمة.

في كتابه "الأزمنة السائلة"، كتب زيجموند باومان بدقة عما لاحظناه في البحوث التي ناقشها مؤتمر الأطفال والهجرة والمخيمات بعمّان، وذلك في وصفه لإنتاج الحداثة السائلة للمخيم ومساحته التي يتم وضعها مكانيا ونقاشاً تداوليا على هامش المجال العام الوطني لدولة الاستقبال، أو تحويله إلى حيز مخفي قَصِيٍّ، وتخويف المواطنين وتمرير المزيد من التقييد للمجال العام المحلي.

يصف باومان أنه داخل أسوار المخيم يصير اللاجئون كتلة مضغوطة مجهولة، بعدما حُرموا من المزايا الاجتماعية الأساسية التي تُستمد منها الهويات، ومن الغزل المعتاد الذي تنسج منه الحكايات. فإذا ما أصبح المرء "لاجئاً"، فإن ذلك يعني فقدان السُّبل التي يقوم عليها الوجود الاجتماعي، بمعنى فقدان الناس والأشياء الحاملة للمعاني، مثل: الأرض، والمنزل، والقرية، والآباء، والممتلكات، والوظائف، وغيرها من المعالم. فتلك المخلوقات المنجرفة المنتظرة لا تملك سوى "حياتها العارية" في فراغ زماني ومكاني، فلا هُم مستقرون، ولا هم متنقلون، ولا هم من أهل القعود، ولا هم من أهل الترحال. ولا شك أن هذا يلقي بظلاله على معنى "العموم".

ويمكننا القول باستدعاء جورجيو أجامبين في كتابيه: "حالة الاستثناء" و"الحياة العارية": إن مخيم اللاجئين هو "معسكر الآخر" الذي أنتجته "ثكنةُ العسكر" التي تخوض حروبها وتترك خلفها تلك المآسي، ثم تعود لتستغلها في دعم شرعية النظم التي تتخذ الحرب مصدراً للقوة والثروة.

لكن ما يلاحظ على مأزق "العموم" في الهجرة واللجوء أنه بشكل ما امتدادٌ لإشكال الديمقراطية مع الفقر، وهو نقاش طالما شغل بال المفكرين في نقاشات الديمقراطية؛ فإذا كان المرء مطالبا بالمشاركة فهل يملك الفقراء رفاهية ذلك؟ أوَليست مناطقهم المهمشة بثقافتها الخاصة المركبة أشبه بمخيمات اللاجئين؟ وغربتهم كغربتهم؟ وانتقاص مواطنتهم كحال الغموض والاحتمال المعلق فوق رؤوس اللاجئ كمقصلة لا هي تُرفع ولا تسقط؟

السيولة وما بعدها

على مدار العامين الماضيين كانت حالة الحداثة السائلة - والتي تناولتها ترجمات سلسلة الحداثة السائلة لباومان للغة العربية التي شاركت في مراجعتها وتقديمها- تثير أمرين يهمنا النظر فيهما عند تدبر وتأمل المجال العام:

أولهما: سرعة وتيرة الارتباكات في حياة البشر بما يدفعهم تارة إلى العزوف عن السياسة وتارة أخرى إلى دعم تيارات متطرفة قومية ودينية بحثا عن اليقين، فلا يزيد ذلك أحوالهم إلا سوءاً، ولا يزيد خوفهم إلا تصاعداً ولا المجال العام إلا احتقاناً.

والأمر الثاني: هو اختلاف اللغة المستخدمة نتيجة تقدم أطياف من الجماعات الطبقية والثقافية والجهوية والوطنية/ الوافدة (ثقافة أو تواجدا)، ونعني هنا لغة الخطاب ولغة الحديث - فكأن مفهوم ال"جيتو" بدوره يتحول للسيولة، فتتحرك أطياف منفكة عن بعضها البعض في نفس الحيّز الكوزموبوليتاني في الحياة اليومية فلا تتقاطع التعبيرات وتمثلات الذات التي تحدث عنها جوفمان منذ عقود، بل تتجاور بشكل حذِر ولا تتحاور، وهو وضع فسيفسائي ينذر بالانفجار، ويستدعي مفهوم لاكان عن الكينونة التي تتحقق بالكلام parlêtre وإلا آلت إلى موت أو عنف.

إن جيتو الزمن الذي يتصف فيه "التأقيت" الذي يعيشه اللاجيء-وجودياً-بالاستمرارية والامتداد، يتوازى مع زمن السرعة الحداثي السائل، ويستدعي تاريخية بعث القوميات التاريخية المتدثرة بثوب العنصرية، وهذا كله يتفاعل (أو لا يتفاعل) في الحياة اليومية / وهذا يقودنا لمتابعة أدبيات الحركات الاجتماعية الجديدة وسياسات الشارع وسوسيولوجيا الحياة اليومية في المدينة التي ناقشها لوفيفر بما تحويه من صعوبات التحقق الذاتي وإشكاليات الفردانية وتآكل "التمدن".

أما المنفى فهو قصة أخرى، منافي الذين لم يخرجوا هرباً من أتون الصراعات المسلحة بل من بطش السلطة المستبدة، فأين موضع المنفى وأدب المنفى من تصورات المجال العام وحواراته؟

الحروب وإبادة المدن والمجال العام

لقد عشنا تجربة كثيفة في العقود الماضية في المجتمعات العربية، شهدت سقوط أنظمة وتفكك مجتمعات، وعودة لدور القبائل وتصاعدا لسيطرة الجيوش على السياسة، وموجة من الصعود للخطاب الديني في المجال العام وموجة مقابلة لعلمنة السرديات العامة، وتناقضات بينهما تشي بأفول العموم الذي يذكرنا بأفكار ريتشارد سينيت في كتابه "سقوط الإنسان العام"، إذن عن أي مجال عام نتحدث؟ والمواطن منكفئ، لأسباب اقتصادية أو استبدادية، على ذاته في اليومي لا يعنيه الصورة الكلية ولا العموم ولا التاريخ ولا التداول، لا يعنيه إلا حاله في يومه بل قد لا يفكر في مستقبله حين يشغل ذهنه فحسب البقاءُ حياً وتدبير لقمة العيش؟

ويبقى النظر الأخير الضروري هو في مستقبل العلاقة بين المجال العام والحرب؛ وهذه قصة أخرى تطول، مدخلها يمكن أن يكون النظر في تدمير مدن كاملة بتراثها (urbicide)، وتحريك السكان وتقسيمهم طائفيا كما شهدنا في سوريا. ولا يمكن بحال أن يبقى تفكيرنا في وطن منفكا عن مجريات إقليمنا الجغرافي والهوياتي، لكن الذي أستطيع أن أقوله وأنا أراجع مسيرة ثلاثين عاما من الاشتغال بالمجال العام والحركة في دوائره المتنوعة هو أنه يبدو أننا نحتاج إلى مراجعة الكثير من المفاهيم

المركزيـة المتداولـة في العلـوم الاجتماعية، وبنائها من أسـفل لا إسـقاطها عنـوة من أعلى، وتوظيـف خبراتنـا الحياتيـة التـي أهملنا قيمتهـا طويـلا في التفكـير والتنظـير، كي يمكننا تطويـر أدوات فاعلـة للبحـث تكشـف لنـا ما يجـري، وتعالـج أزمـة التضـاؤل الملحوظ في قـدرة العلـوم الاجتماعية عـلى التفسـير والاسـتشراف؛ فضلا عن تسـاؤلات كثـيرة مُعلقة بشـأن المسـاحة العامة تحت سـيطرة داعش، إذ هل يتيح مشـهد القتل المباشر واسـتعباد الأسرى وانتهـاك كرامـة الإنسـان في حدهـا الأدنى، والترويـع اليومـي عـلى الأرض أن نصـف ذاك الحـال بأنـه (مجـال عـام داعـشي) أم هـو حقيقـةً سـاحةُ حـرب، أم ثكنـة عسـكرية، أم سـجن مفتـوح؟ وبـأي الأدوات نفهم ما جرى وآثـاره النفسـية والاجتماعية عـلى مسـتقبل بنيـة تلـك المجتمعـات المحلية وأفـق عودتهـا للتمدن؟

إنهـا أسـئلة الواقـع والخـبرة والمعايشـة التـي يتجـدد معهـا السـؤال النظـري، والتي سـتبقى مهمة البحث عـن إجابات لهـا مسـعىً أكاديمياً ووجوديـاً وحضاريـاً في آن واحد.

المجال العام الإسلامي في ما قبل الحداثة: نحو سردية مختلفة

محمد المراكبي*

مقدمة

ظلت فكرة الاستبداد الشرقي (Oriental Despotism) سائدة في الغرب لفترة طويلة، ودائما ما كانت تحاك أفكار عن فشل الشرق في اللحاق بغريمه الغربي بسبب الاستبداد المستشري في الثقافة الشرقية، التي ظلت محافظة على تقاليدها وعاداتها الدينية، ولم ترق إلى مستوى الغرب لتبني حضارة قائمة على العقل والترشيد. ولهذا السبب فإن الحداثة لم تنشأ في الشرق، وإنما جاءت دخيلة عليه من الغرب الحديث الذي نجح في تطوير حداثات فكرية وسياسية واقتصادية متقدمة[1].

في هذه الورقة الموجزة نلقي نظرة على المجال العام لدى المسلمين قبل عصر الاستعمار، لنحاول أن نفهم هل استطاع المسلمون تطوير نظام داخلي ذاتي (indigenous) لإدارة قضاياهم العامة المشتركة بعيدا عن تدخل المؤسسات الحاكمة، أم أن الاستبداد كان هو الطابع المسيطر، وذلك من خلال دراسة تاريخية لدور العلماء في مصر في العصر العثماني. وتهدف هذه الدراسة إلى مقارنة الواقع التاريخي

* باحث بجامعة أدنبرة، المملكة المتحدة.

1 See Dale F. Eickelman, "Foreword: The religious public sphere in early muslim societies", in: Miriam Hoexter & Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (eds.), *The public sphere in muslim societies* (Albany: State University of New York Press, 2002), p. 1-8; Shmuel N. Eisenstadt, "Concluding remarks: Public sphere, civil society, and political dynamics in islamic societies", in: *The public sphere in muslim societies*, p. 139-161.

للنموذج الإسلامي في المجال العام مع مثيله الغربي من أجل فهم آلية التطور الحداثي والديموقراطي في العالم الإسلامي، ومدى حاجتنا لتبني النموذج الغربي. وتخلص الدراسة إلى نتيجتين رئيستين؛ أولا: أن العالم الإسلامي كان قد طور بالفعل نموذجا خاصا به للمجال العام فيما قبل اتصاله بالغرب، وثانيا: أنه لا وجود لنموذج "مثالي" للمجال العام – هو في هذه الحالة النموذج الغربي - ينبغي الاقتداء به من أجل التخلص من النظام الاستبدادي.

الحاكم العثماني والمجال العام

كان الحاكم العثماني لمصر غالبا ما يتغير كل ثلاث سنوات أو أقل، ومن ثم فلم تكن تتاح له فرصة التعرف على لغة البلد ولا عاداتها ولا قوانينها ولا طبيعة سير الأمور فيها، وكان جل همه هو جمع الضرائب المنوطة به، وتنفيذ الفرامانات التي تأتيه من الباب العالي، دون تدخل كبير مؤثر في شؤون الدولة. ولم يكن من الغريب مثلا أن تجد الجبرتي يستهل كلامه في سنة من السنوات بقوله «سنة ثمان وثمانين ومائة وألف استهلت ووالي مصر خليل باشا محجور عليه، ليس له في الولاية إلا الاسم والعلامة على الأوراق»[1]، أو يذكر في موضع آخر أن الأمراء قد اجتمعوا وأرسلوا للباشا «يأمرونه بالنزول... فركب في الحال ونزل إلى مصر العتيقة». وتعبيرات الجبرتي فيها من الدلالة ما يكفي، كأن يذكر أنهم أمروه، أو أن رد فعله كان الانصياع لهم في الحال دون تأخر أو تلَكُّؤ، ناهيك عن حرب وسجال![2] وفي واقعة أخرى يذكر الجبرتي أن الأمراء اجتمعوا وقرروا نفي ثلاثة منهم «وسببه أنهم اتهموهم أنهم يجتمعون بالباشا في كل وقت ويعرفونه بالأحوال»[3]، وكأن الطبيعي بحاكم البلاد أن لا يعرف أحوالها ولا ما يدور بين جوانبها. وإن كان ما ذكرناه لا ينفي أنه كان يفد على مصر بين الفينة والأخرى حكام عثمانيون أقوياء يسطون على الرعية صولتهم وسطوتهم. وتلك الحالة مثلت مفارقة عميقة بين الحاكم والمحكوم، وهذه المفارقة تؤدي في العادة إلى نشوء مجموعات وسيطة تتولى زمام الأمور في محاولة لسد الفراغ

1 عبدالرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ج 1، ص 305.
2 نفسه، ج 1، ص 377.
3 نفسه، ج 1، ص 49.

الذي سببه غياب الحاكم[1]. هذه المجموعات الوسيطة تمثلت، خلال هذا العصر الذي ندرسه في الغالب، في مكانة العلماء.

العلماء والمجال العام في مصر العثمانية

كان للعلماء مكانة كبيرة في مصر في ظل الخلافة العثمانية، لكن كيف كانت علاقتهم بالساسة والأمراء؟ من الضروري أن نفهم دور العلماء كوسيط، وهذا التعريف مهم، فدورهم كان وسيطا بين العامة والأمراء. وهذا هو الدور الأساس الذي كان يقوم به العلماء. وكان مقدار مكانة العالم يعرف بقبول شفاعته وصون حمايته. يذكر الجبرتي في ترجمة الشيخ عبدالله الشبرواي "ولم يزل يترقى في الأحوال والأطوار ويفيد ويملي ويدرس حتى صار أعظم الأعاظم ... ونفذت كلمته وقبلت شفاعته"[2]، وقد تكون هذه الشفاعة بين الأمراء والأشراف وكبار الدولة[3]. وقد تكون الضمانة بين الوالي والأمراء[4]. لكن هذه العلاقة القائمة على التشفع لم تكن دائما هي الحال، فحين يشط المماليك ويوغلون في الظلم كان الحل عند العلماء هو الثورة والخروج عليهم بالتظاهر والإضراب تارة، وبالسلاح أخرى. ونسوق للدلالة على مكانة العلماء الاجتماعية قصة حكاها الجبرتي في تاريخه، وذلك أن أميرا يدعى حسين بك جمع جنوده وذهب إلى الحسينية، وهجم على دار شخص يسمى أحمد سالم الجزار ونهبها. فثارت جماعة من أهالي الحسينية بسبب ذلك، وحضروا إلى الجامع الأزهر وبأيديهم نبابيت ومساوق وذهبوا إلى الشيخ الدردير، فوافقهم وساعدهم بالكلام وقال لهم: أنا معكم. فخرجوا من نواحي الجامع، وأقفلوا أبوابه اعتراضا على ما حدث، وطلع منهم طائفة على أعلى المنارات يصيحون ويضربون بالطبول، وانتشروا بالأسواق وأغلقوا الحوانيت فيما يشبه الإضراب العام. وقال لهم الشيخ الدردير: في غد نجمع أهالي الأطراف والحارات وبولاق ومصر القديمة، وأركب

1 Nick Crossley & John Michael Roberts, "Introduction", in: Nick Crossley & John Michael Roberts (eds.), *After Habermas: new perspectives on the public sphere* (Oxford: Blackwell, 2004), p. 2.

2 الجبرتي، ج 1، ص 209.

3 نفسه، ج 1، ص 66.

4 نفسه، ج 1، ص 424.

معكم وننهب بيوتهم كما ينهبون بيوتنا، ونموت شهداء أو ينصرنا الله عليهم. فلما كان بعد المغرب حضر الأغاوات والكتخدات، وذهبوا إلى الشيخ الدردير وتكلموا معه وخافوا من تضاعف الحال، وقالوا للشيخ اكتب لنا قائمة بالمنهوبات ونأتي بها من محل ما تكون. واتفقوا على ذلك وقرأوا الفاتحة وانصرفوا، كما يحكي الجبرتي[1]. ولم تكن تمر فترة إلا ويحدث فيها مثل هذه الحوادث، وكان علماء الأزهر حينها شفعاء لدى الأمراء والولاة لرفع ضرر أو خفض غرم، فإذا ما طفح الأمر غضبوا وثاروا وجمعوا العامة حتى يرجع البغاة عن غيهم وتجري المياه في مجاريها. ولم تكن وساطتهم تلك بين العامة والولاة فحسب بل كثيرا ما كانوا يصلحون بين طوائف الأمراء المتصارعة، أو بين الوالي العثماني والأمراء المماليك، وفي هذا دلالة على ما كان للعلماء من ثقل اجتماعي وسياسي بالإضافة إلى مكانتهم الدينية والعلمية[2].

الجامع والمرأة والبرجوازية: سردية مختلفة

لقد كان العلماء هم الذين يلجأ إليهم الناس حين وقوع ظلم أو الحاجة لشكوى، فكانوا يذهبون إلى الجامع الأزهر يستنجدون بالعلماء. يقول الجبرتي "وفي سنة اثنتي عشرة وثلاث عشرة وأربع عشرة فشا أمر الفضة المقاصيص والزيوف، وقل وجود الديواني، وإن وجد اشتراه اليهود بسعر زائد وقصوه فتلفت بسبب ذلك أموال الناس. فاجتمع أهل الأسواق، ودخلوا الجامع الأزهر وشكوا أمرهم للعلماء، وألزموهم بالركوب إلى الديوان في شأن ذلك، فكتبوا عرضَ حال وقدموه إلى محمد باشا، فقرأه كاتب الديوان على رؤوس الأشهاد، فأمر الباشا بعمل جمعية في بيت حسن أغا بإبطال الفضة المقصوصة وظهور الجدد"[3].

وهنا نجد أنه بدلا من الحديث عن نوادي القراءة والمقاهي كمكان لتشكل المجال العام كما يرى هابرماس[4]، فنحن نتحدث هنا عن الجامع كمكان لتطور المجال العام،

1 عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: دار الجيل، 1968)، ج 1، ص 610.

2 ذكر عبد الجواد صابر إسماعيل العديد من الأمثلة التي وقف فيها العلماء في وجه الظلم والظالمين، يُنظر: عبد الجواد صابر إسماعيل، **دور الأزهر السياسي في مصر إبان الحكم العثماني** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996)، ص 51-13.

3 الجبرتي ج 1، ص 118.

4 Jürgen Habermas, *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society* (Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of

وبدلا من الحديث عن التطور من الخطاب الأدبي والفني في المقاهي إلى الخطاب السياسي يمكننا أن نستبدل بالخطاب الأدبي الخطاب الديني هنا. فللجامع في الإسلام أهمية كبرى، فبخلاف كونه مكانا للاجتماع للصلاة فقد كان كذلك في الماضي مكانا لتجهيز الجيوش ولعقد المعاهدات واستقبال الوفود ونشر الأخبار بين الناس والقضاء بين الخصومات ونشر العلم وغير ذلك كثير. لكن أهميته هنا تكمن في كونه مجالا للاستقلال عن الحكومة، ومنبعا لخطاب العامة الذي يشكل العلماء ممثليه، فالجامع هو المكان الذي يتشاور فيه العلماء في قضايا الأمة، وكان هو المأوى الذي يهرع إليه الناس حين حدوث بلوى أو وقوع ظلم. والعجيب أن هذه الساحة لم تشكل مجالا عاما لشكوى الرجال وحسب؛ بل وللنساء أيضا؛ يذكر الجبرتي حادثة عن تأخر الجامكية[1]، إذ يقول: "اجتمع الكثير من النساء بالجامع الأزهر وصاحوا بالمشايخ وأبطلوا دروسهم، فاجتمعوا بقبلته ثم ركبوا إلى الباشا، فوعدهم بخير حتى ينظر في ذلك، وبقي الأمر وهم في كل يوم يحضرون وكثر اجتماعهم بالأزهر"[2]. ولأن المسجد هو محل اجتماع العلماء للتشاور في أمور الأمة وتباحث مشكلاتها أغلق في عهد الاحتلال الفرنسي. وهنا تظهر نقطة مهمة أخرى -علاوة على فكرة دخول النساء للمجال العام بخلاف مجال هابرماس الذكوري البحت[3]- وهي أن العلماء وإن كانوا هم المتصدرين في المجال العام إلا أن المجال ظل ساحة مفتوحة لجميع الطبقات والفئات، ولم يكن حكرا على طبقة العلماء فقط، فالنساء بتجمُّعهن أرغمْن العلماء على التحرك ورد الظلم، وهنا تكمن أهمية فكرة مايكل فارنر Michael Warner عن المجال العام بأنه مجال يشكل نفسه بنفسه[4].

وعلى هذا فقد كان العلماء ممثلين للمجال العام في ذلك الوقت، لأنهم كانوا المسيطرين على المجال العام، والمحركين لرأي الجماهير، والممثلين لعامة الشعب، ولم يكن نقاشهم قائما على أمر شخصي بل كان متعلقا بمصلحة المجتمع ككل، وبدلا من أن يلجأ الناس إلى الحكام للشكوى فقد كانوا يلجؤون إلى العلماء لأنهم

Technology, 1989), p. 59.

1 الجامكية كلمة تركية معناها المرتَّب (أو الأجرة)، وهي كالعطاء إلا أنها شهرية لا سنوية.

2 الجبرتي (دار الجيل)، ج 2، ص 551.

3 Habermas, p. 56.

4 Michael Warner, *Publics and counterpublics* (New York: Zone , 2002).

يـرون فيهـم الممثلـين للمجـال العام المسـتقل عـن الدولـة، والـذي يسـتطيع أن يؤثر في قراراتهـا بسـبب كونهـم ممثلين لرأي الشـعب، وهـم بهذا يختلفـون عن قـول هابرماس إن المجـال العـام قائـم عـلى الطبقـات البرجوازيـة الوسـطى،[1] فالعلمـاء في جلهـم كانـوا مـن أبنـاء القـرى والنجـوع ومـن طبقـات اجتماعيـة متدنيـة،[2] وينـدر أن تجـد مـن أبنـاء كبـار العلمـاء مـن صـار عالمـا، وإنما جلهـم مـن أبنـاء الفلاحـين، فليسـت مكانتهـم نابعة مـن مكانتهـم الاقتصاديـة حتـى لـو كان منهـم أغنيـاء وأثرياء.

الدين والعقل في المجال العام

هـذا الـدور الـذي قـام بـه العلمـاء كان الديـن هـو منطلقـه الأول، فالعلمـاء كانـوا يـرون أن واجبهـم ودورهـم الدينـي هـو الـذود عـن المظلومـين إمـا بالتشـفع والنصـح أو الثـورة والعنـف، وتجـد هـذا في اعتراضهـم عـلى أفعـال حسـن باشـا القبطـان حـين قالوا لـه: "إن مولانا السـلطان قد أرسـلك إلى مـصر لإقامة الشريعـة ومنع الظلم، وهـذا الفعل لا يجـوز، ولا يحـل بيـع الأحـرار وأمهـات الأولاد"، ولمـا اغتاظ الباشـا من كلامهـم قالوا لـه: "إن الواجـب علينا قول الحـق"[3]، والواجـب هنا بطبيعـة الحال هو الواجـب الديني لا الواجـب الكانطـي! والعلمـاء أنفسـهم لـم يكـن لهـم مكانـة إلا مسـتمدة مـن الدين. يحـكي الجـبرتي كيـف أن بعـض العامـة كانـوا يخدمـون شـيخا يسـمى حسـن الهـواري وينقلـون ترابـه دون مقابـل تـبركا بـه[4]. ويحـكي عـن الشـيخ عبدالوهـاب المرزوقـي كيف كان الأمـراء هـم مـن يأتون لزيارتـه فيفر منهـم[5]. ويذكر عن الشـيخ أحمـد الملوي وكان مـن كبـار علمـاء الأزهـر أن النـاس كانـت تأتيه للتـبرك وطلـب الدعـاء فيمدهم بأنفاسـه ويدعـو لهـم[6]. وهـذا يدلـل عـلى أن المجـال العـام في ذلك الوقـت لم يكـن علمانيـا كما يريـده هابرمـاس أن يكـون، والأهـم مـن هـذا أن المجـال العـام كان موجـودا في ذلـك

1 Habermas, p. 72.

2 Indira Falk Gesink, *Islamic reform and conservatism Al-Azhar and the evolution of modern Sunni Islam* (London: Tauris Academic Studies, 2010)

3 الجبرتي، ج 1، ص 437.

4 نفسه، ج 2، ص 122.

5 نفسه، ج 1، ص 213.

6 نفسه، ج 2، ص 235.

الوقت ومن ثم فهو ليس حكرا على الدولة الحديثة كما يزعم هابرماس في كتابه The structural transformation of the public sphere. لكن ارتباط المجال العام بالدين وبناءه عليه لا ينفي كونه مجالا عقلانيا قائما على المصلحة والمفسدة، نعم هو مجال ديني لا شك، لكن ما يميز الدين الإسلامي كما يقول محمد عبده أنه دين عقلاني هدفه الأول هو رعاية مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة، ومن ثم فلا تناقض بين كونه مجالا عقلانيا ودينيا في نفس الوقت. وكونه عقلانيا لا يعني أنه علماني، ولكنه كانت له حدود وفق قدرة العلماء ووفق ما يرونه من المصلحة العامة. فالفكرة السائدة في الدراسات الليبرالية من كانط إلى إشعياء برلين أن التفكير العقلي الحقيقي يجب أن يتخلص من أي سلطات فوقية بما فيها سلطة الدين هي فكرة لا وجود لها في العقلانية الإسلامية[1].

لكن من الأمور اللافتة للنظر في دراستنا هذه أن العلماء رغم دورهم ذاك كانوا لا يتدخلون في الصراع الدائر بين المماليك وبعضهم البعض أو بينهم وبين الوالي، فطالما أن الأمر لا يتعلق بظلم يقع على الرعية لم يقفوا بجوار طرف على آخر. وكانت تلك الصراعات لا تقف ولا تخمد في مصر، فلا يمر وقت حتى يثور المماليك بعضهم على بعض، فتجد هذا وقد نفي أو قطع رأسه وسلخ وعلق على باب زويله، أو هذا الوالي وقد عزل وأنزل من القلعة، أو تجد حربا اندلعت في الشوارع والطرقات بين فرق من الانكشارية أو بين الأغوات، ومع هذا لا نجد الجبرتي يحكي لنا عن تدخل للعلماء لصالح طرف على حساب آخر، بل كان الأمر مقصورا على التطوع في الصلح وأخذ الضمانات حين يريد أحد الطرفين أو كلاهما ذلك. ولم يحك الجبرتي في تاريخه أن العلماء كانوا يعنفون الولاة أو المماليك في ظلم فعلوه فيما بينهم، بل كانوا يلتزمون دور الصمت، ولا يتطرقون لهذا على الرغم من أنهم كانوا يدخلون عليهم ويحادثونهم في أمور أخرى. فعلى سبيل المثال يذكر الجبرتي كيف أن علاقة الشيخ الصعيدي كانت متوطدة مع علي بك الكبير وكان يدخل عليه ويجالسه، وكان علي بك هذا يقبل يد الشيخ ويدنيه منه[2].

1 Charles Hirschkind, "Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic", *Cultural Anthropology*, vol. 16, no. 1 (February, 2001), p. 3-34, p. 4-5.

2 الجبرتي (دار الجيل)، ج 1، ص 478.

ولما مات علي بك كان الشيخ يدخل على محمد بك أبو الذهب وكان هذا الأخير لا يرد له شفاعة، مع أن "أبو الذهب" هذا هو من خان سيده علي بك الكبير وغدر به، ولا يحدثنا الجبرتي أن الشيخ الصعيدي مثلا لامه على هذا أو اعتزله لأجل ما حدث لعلي بك، أو أنه كان منحازا لأحدهما على حساب الآخر. بل إن الجبرتي نفسه يعلق عليه فيقول: "وبالجملة فإن المترجَم [أي محمد بك أبو الذهب] كان آخر من أدركنا من الأمراء المصريين شهامة وصرامة وسعدا وحزما وعزما وحكما وسماحة وحلما، وكان قريبا للخير يحب العلماء والصلحاء، ويميل بطبعه إليهم، ويعتقد فيهم ويعظمهم وينصت لكلامهم، ويعطيهم العطايا الجزيلة، ويكره المخالفين للدين، ولم يشتهر عنه شيء من الموبقات والمحرمات ولا ما يشينه في دينه أو يخل بمروءته"، إلى آخر ما ذكر من صفاته[1]. ولا يعرج الجبرتي على شيء مِن خلافه مع المماليك ولا مِن قتله لسيده علي بك الكبير، فهذا لم يكن من اهتمام العلماء، فاهتمامهم كان يقتصر على رعاية مصالح الرعية.

وعلى سبيل المثال، اشتكى الشيخ العروسي شيخ الأزهر للوالي من طول أمد الحرب بينه وبين المماليك فقال: "قد ضاق الحال بالناس، ولا يقدر أحد من الناس أن يصل إلى بحر النيل، وقِربة الماء بخمسة عشر نصف فضة، وحضرة إسماعيل بك مشتغل ببناء حيطان ومتاريس وهذه ليست طريقة المصريين في الحروب، بل طريقتهم المصادمة وانفصال الحرب في ساعة: إما غالب أو مغلوب، وأما هذا الحال فإنه يستدعي طولا، وذلك يقتضي الخراب والتعطيل ووقف الحال"[2]. فما يضير الشيخ في هذه الحرب هو طولها الذي آذى الناس في أحوالهم وعطل أمورهم، فكلامه قائم على المصلحة والمفسدة للأمة، ولا يهمه أن يطبق هنا مبادئ النصيحة الإسلامية في ردع الظالم وكفه عن غيه. وحين وقعت الحرب بين حسن باشا القبطان مبعوث السلطان وبين المماليك ذهب إليه المشايخ لا ليقفوا معه بل ليطلبوا منه أن يراعي أن بيوت المماليك ملاصقة لبيوت الأهالي، فلا يتعدى الجند إلى بيوت الأهالي

1 الجبرتي (دار الكتب العلمية) ج 1، ص 330-329.

2 نفسه، ج 2، ص 35.

حين حربهم مع المماليك؛ لقد كان هذا هو همهم[1].هل هذا يعني أن العلماء لم يكونوا يتدخلون في السياسة؟ بالطبع لا، فقد قدمنا نماذج كثيرة على تدخلهم لرد الظلم عن الرعية. ولكن لعل هذا من علمهم أن الأمراء قوم ظلمة لا يستجيبون لنصحهم ولا يرتدعون عند ردعهم، فهم كما يقول المشايخ حين سألهم حسن باشا القبطان: كيف ترضون أن يملككم مثل المماليك ولماذا لا تخرجونهم من بينكم؟ فقالوا: إنهم عظيمو البأس ولا يقدر الناس عليهم[2].

وهنا يتجلى المجال العام - كما يقول نيمرود هوفيتس Nimrod Hurvitz في دراسته عن محنة خلق القرآن التي وقعت للإمام أحمد من حيث هي صراع على رسم الحدود بين الراعي والرعية[3]. وأنا هنا أعكس النتيجة التي توصلت لها دافنا إفرات Daphna Ephrat حول أن الحكام لم يكونوا يتدخلون في المجال الديني إلا في حالة ما إذا أدى هذا إلى اضطراب يؤثر على النظام العام[4]، فأقول: إنه بسبب سطوة الحكام وظلمهم وانتهاكم لحرمات بعضهم دون وازع أو مانع، تمت حالة من التوافق غير المعلنة بين العلماء كوكلاء للمجال العام وبين الحكام الذي بغوا في ظلمهم، فكان الحل هو أن يكون هناك نوع من التسامح فيما بينهم أو التجاهل بعبارة أدق، ما لم يؤد هذا إلى إضرار بالعامة. وعلى الرغم من قوة فكرة طلال أسد عن النصيحة كإطار إسلامي للمجال العام، والتي يرى فيها أن النصيحة آلية للنقد العام الإسلامي المبني على منطلق الواجب الديني لا العقلي أو السياسي فحسب، وهي في ذات الوقت تقدم للحكام والساسة، ولذا فهي مستقلة عنهم[5]. وعلى الرغم من أن نظرية أسد تبدو مقنعة إلا أن المثال الذي درسناه هنا والتضييق على المجال

1 نفسه، ج 1، ص 427.

2 نفسه، ج 1، ص 427.

3 Nimrod Hurvitz, "The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere", in: *The public sphere in muslim societies*, p. 17-29.

4 Daphna Ephrat, "Religious Leadership and Association in the Public Sphere of Seljuk Baghdad", in: *The public sphere in muslim societies*, p. 31-48.

5 Talal Asad, *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). p. 213-233.

المتاح للعلماء لممارسة الدور العام يتناغم أكثر مع نظرية أرماندو سالفاتوري Armando Salvatore عن المجال الإسلامي كمجال للمصلحة العامة، فهذه النصيحة كانت تطبق فقط من العلماء حين تتعارض الأمور مع المصلحة العامة للأمة وليس في كل حال، فالأساس هو المصلحة التي هي أيضا مبنية على وازع ديني بطبيعة الحال[1].

خاتمة

من استعراضنا السريع لدور العلماء في العصر العثماني نجد أوجها من التشابه بين هذه السردية والسردية التي ذكرها هابرماس، ولكن نجد أيضا أوجها كثيرة من الاختلاف. فالمجال العام الإسلامي يتفق في أنه مجال مستقل عن الطبقة الحاكمة، وهو مجال يكوّن نفسه بنفسه، وهو مجال يناقش القضايا العامة ذات الاهتمام المشترك بين كل الأفراد. لكنه يختلف عن المجال الذي رسمه هابرماس في القرن الثامن عشر في أنه مجال ديني لا علماني قائم على العقلانية الترشيدية، وأن ممثليه هم العلماء لا الطبقات البرجوازية الوسطى، وأنه ليس مجالا ذكوريا بحتا، وأن منشأه المسجد الجامع لا المقاهي ونوادي القراءة الخ. وهذا الاختلاف لا يعني بطبيعة الحال انجرارنا لمأزق النسبية الثقافية، بل يعني أن علينا أن نعي جيدا الخصوصية الثقافية للغرب، حتى وإن كان الغرب ككيان واحد في حد ذاته كيانا متخيلا، باستخدامنا تعبير بنديكت أندرسون، إلا أن هذا لا يعني أنه عديم التأثير. ولعل هذا الإشكال هو ما دفع صموئيل أيزنشتت Samuel Eisenstadt للحديث عن الحداثات المتعددة التي تتمتع فيها كل ثقافة بحداثة مغايرة عن الأخرى تتماشى مع قيمها وحضارتها وعادات مجتمعها، والتي يراها نتاجا للمقاومة الداخلية للمجتمعات ضد الهيمنة الحداثية الغربية[2]، فعلى الرغم من توسع الحداثة خارج النطاق الجغرافي الغربي إلا أنها لم تنتج نسخا مكررة من النسخة الأصل بل هي نسخ متغايرة، وهذا التغاير كما يقول ديبش تشاكرابرتيDipesh Chakrabarty ليس نتاج قصور

1 Armando Salvatore, *Public Islam and the Common Good* (Leiden: Brill, 2006).

2 Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative civilizations and multiple modernities* (Leiden: Brill, 2003), p. 52.

عن الوصول للغاية، فالحديث عن النموذج الغربي بوصفه الغاية المثلى هو إنكار للخصوصية الثقافية للمجتمعات الأخرى[1].

إن حديثنا عن أوجه الاختلاف عن النموذج الغربي لا يعني أن هناك قصورا في النموذج الإسلامي يجب تداركه من أجل الوصول إلى الغاية التي هي النموذج الغربي. والحالة التي درسناها تتجاوز طرح أيزنشتت عن الحداثات المتعددة إلى نماذج ما قبل حداثية بالأساس، وتطور هذه الحالة نحو حالة أكمل وأشمل يستلزم مراعاة الخصوصية الثقافية والدينية للمجتمع الإسلامي. ففكرة أن الحداثة هي قالب ممتلئ علينا أن نأخذه كما هو بما فيه من خصوصيات ثقافية ودينية كما يطرح هابرماس[2] هي ما نحاول دحضه في هذه الورقة. فإذا أردنا أن نصل إلى النموذج الديموقراطي فإن أحد أهم مقومات ذلك هو أن نبحث في التاريخ الحضاري لهذه الأمة قبل أن نسعى لإسقاط نماذج أخرى جاهزة علينا. وبالطبع فإن تطبع المجال العام بالثقافة الغربية، في النهاية، لا يعني رفضه، لكن يعني أن علينا أن ندرك لا حِياديتَه، وأن يكون تبنِّينا لها تبنيا واعيا، وكما يقول طه عبدالرحمن: "كل أمر منقول معترَض عليه حتى تثبت بالدليل صحته"[3].

1 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference* (Princenton; Oxford: Princenton University Press, 2008).

2 Ali Hassan Zaidi, "Muslim Reconstructions of Knowledge and Re-enchantment of Modernity", *Theory, Culture & Society*, vol 23, issue 5 (September, 2006), p. 69-91, p. 70.

3 طه عبدالرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 13.

المراجع

إسماعيل، عبد الجواد صابر. **دور الأزهر السياسي في مصر إبان الحكم العثماني**. القاهرة: مكتبة وهبة، 1996.

الجبرتي، عبد الرحمن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. بيروت: دار الجيل، 1968.

______. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

عبدالرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

Asad, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princenton; Oxford: Princenton University Press, 2008.

Crossley, Nick & John Michael Roberts (eds.). *After Habermas: new perspectives on the public sphere*. Oxford: Blackwell, 2004.

Eisenstadt, Shmuel N. *Comparative civilizations and multiple modernities*. Leiden: Brill, 2003.

Gesink, Indira Falk. *Islamic reform and conservatism Al-Azhar and the evolution of modern Sunni Islam*. London: Tauris Academic Studies, 2010.

Habermas, Jürgen. *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1989.

Hirschkind, Charles. "Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic". *Cultural Anthropology*. vol. 16, no. 1 (February, 2001), p. 3-34.

Hoexter, Miriam & Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (eds.). *The public sphere in muslim societies*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Salvatore, Armando. *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, 2006.

Warner, Michael. *Publics and counterpublics*. New York: Zone, 2002.

Zaidi, Ali Hassan. "Muslim Reconstructions of Knowledge and Re-enchantment of Modernity". *Theory, Culture & Society*. vol 23, issue 5 (September, 2006), p. 69-91.

الفضـــاء العـــام
بين أزمة العقل الأداتي وآفاق المعقولية الدينية

حســن فـورات*

إن طبيعة ووظيفة الفضاء العام، لا يمكن فصلهما عن تصور وتمثل الكون أو الكوسموس من قِبَل الأفراد الذين يتحركون في هذا الفضاء. فطبيعة هذا التصور تضفي حتما توجها عاما وتعطي منحى وشكلا معينا لتمثل الفضاء العام وتشكله وتنزيله على أرض الواقع. وهذه التصورات العامة للكون إذا ما استلهمنا التقابلات الشهيرة التي وضعها بعض كبار منظري الحداثة في الغرب[1]، فإما أن تتمثل الكون على شكل عالم فاقد للسحرية في مقابل عالم سحري، أو عالم منفتح في مقابل عالم مغلق، عالم الفرد الحر والمتحرر في مقابل عالم الفرد المقيد والمتقيد، عالم الاستقلالية "autonomie" في مقابل عالم التبعية "hétéronomie"، عالم "الحق الطبيعي" للأفراد ذي المصادر الذاتية الأنتروبو-فيزيائية في مقابل عالم "القانون الطبيعي" ذي الأسس والمصادر المتعالية والغائية.

إن نوعية التصور العام تؤثر على نوعية تمثل الفضاء العام، والاختلافات والصراعات التي يمكن أن يعرفها هذا الفضاء هي حتما نتاج هذا الاختلاف الأصلي والقبلي في التصورات الكبرى للكون وللوجود؛ فمن يؤمن بسحرية العالم "monde enchanté" ليس كمن فقد هذا الإيمان وينطلق مِنْ وفِي عالم لاسحري "monde désenchanté"، فهؤلاء لا يعزفون قطْعا نفس المعزوفة ولا يغنون "chanter" على نفس الإيقاع، من ثم أصوات النشاز في الفضاء العام.

ويبقى السؤال هنا هو: كيف السبيل نحو مستوى أدنى من التناغم بين هذه الألحان المتنافرة، حتى لا يبقى كل يغني على ليلاه، مما يمكن من تضييق وحصر مجال

---

* باحث مغربي متخصص في فلسفة القانون والسياسة.

1 نستلهم هنا: كانط؛ غروتيوس؛ هوبز؛ ماكس فيبر؛ أ. كويري؛ وم. كوشي.

الصراعات والعنف في حدوده الدنيا وتدبير الاختلاف داخل الفضاءات العامة المتعددة بشكل سلمي ومتوازن؟

نظرية الفضاء العام وإقصاء العقل الديني

نستحضر في البدء مصطلحا أساسيا في النظرية الليبرالية الحديثة وهو مصطلح "واقع التعددية" "le fait de pluralisme"، هذا الواقع الاجتماعي والسياسي المتعدد، جراء تعايش أفراد وجماعات في نفس الزمان والمكان باختلافاتهم الجوهرية في تصورهم للكون وللعيش المشترك، فرضت ضرورةُ التعامل معه فتحَ الفضاء العام أمام تداول وحوار هادئ وسلمي بين الأفراد والجماعات، ليبقى الفارق الجوهري في الفترة التاريخية الدقيقة التي تمر منها الحضارة الإنسانية اليوم، هو مدى قبول ودمج هذا الفضاء العام للمقاربات المختلفة، خاصة منها المقاربة الدينية التي يتأرجح وسمها بين دغمائية لاعقلانية وبين معطى واقعي تاريخي يتوفر على معقولية خاصة به وجب أخذها بعين الاعتبار في مجالات التداول العام، سياسيا كان أو اجتماعيا أو ثقافيا، كما سنبين ذلك من خلال التطور الحاصل في مواقف كل من جون رولس ويورغن هابرماس حول هذه المسألة.

ويشكل العامل الديني ومسألة حرية الاعتقاد منذ عصر الأنوار عقدة المنشار وقطب الرحى الذي تدور حوله إشكاليات الاختلاف وطريقة تدبيره، ولا أدل على ذلك من أفكار وتنظيرات كبار مفكري الأنوار من "رسالة حول التسامح" للإنجليزي جـون لـوك، وحوارات هيوم حول الدين الطبيعي، وكتاب "العقد الاجتماعي" لروسو، وفكرة الدين المدني[1]، وصولا إلى رمز الأنوار إ. كانط الذي سنقف قليلا عند رسالته حول الأنوار لتبيان هذا المعطى التأسيسي لمفهوم الفضاء العام.

في سنة 1784 نشر كانط في جريدة Berlinische Monatschrift مقالته الشهيرة حول "ما هي الأنوار؟" Was it Auflarung؛ وفي هذه المقالة بسط مجموعة من المفاهيم المحورية التي سنجدها لاحقا في كتاباته النقدية، من قبيل مفهوم "القصور والرشد"، والتفريق بين "الاستعمال العمومي والخاص للعقل" وكذلك شعار الأنوار الشهير المقتبس عن الشاعر الأثيني هوراس "Aude sapere" "أُجْرُؤْ على التفكير بنفسك". هذه

1 يُنظر: عبد الله العروي، **دين الفطرة** (بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012).

المفاهيم وظفها كانط بذكاء في أفق تخليص الفكر وتحرير العقل من سلطتين تحدان كل بطريقتها من استقلاليته "autonomie"، جاعلة في نظره الفرد تحت الحجر وفي حالة من القصور الفكري الدائم وحائلة بينه وبين التطلع إلى مرحلة الرشد حيث يضحى العقل سيد نفسه، ويخرج من ثم من حالة شبه العطالة التي يضع نفسه فيها لما يترك سلطة أو سيدا ما يفكر له، وهاتان السلطتان هما أساسا السلطة السياسة المستبدة والسلطة الدينية المقدسة. وبواسطة التفريق بين الاستعمال العام والخاص للعقل حاول كانط أن يوفر للعقل المتحرر مكانا وحيزا في الفضاء العام وسط هاتين السلطتين المتسيدتين، وهو حيز جمهور القراء الذين يتحاورون بواسطة نشر الكتب وإشهارها، ومن ثم محورية مبدأ الإشهار وحرية التعبير.

ومن هذا المنظور، سيعتبر الاستعمال العمومي للعقل بمثابة توظيف لعقل نقدي منطلق أكثر تحررا وحرية من العقل الخاص لكن في فضاء عام محدد: وهو فضاء جمهور القراء[1]. ومزية هذا الاستعمال العام للعقل أنه يحاور بكل حرية ودون أخذ بعين الاعتبار الإكراهات السلطوية "سواء سلطة سياسية أو دينية أو عائلية" في كل المواضيع الأساسية بواسطة الكتابة والنشر ومن ثم الأهمية القصوى لحرية النشر والإشهار.

أما العقل الثاني "الخاص"، وعلى عكس الأول فهو عقل منضبط أمام متطلبات السلطة، عقل يعقل نفسه بكل صرامة، يمتثل بدون نقد لقوانين الفضاء العام المصوغة في إطار ما يعرف بالقانون العام ويرضخ من ثم دون نقاش لإرادة السلطة والنظام. هذا التباين في طرق استعمال العقل ربما كان مبررا في فترة كانط التي عرفت سياسيا ما أطلق عليه "بالاستبداد المستنير" Le despotisme éclairé، الذي مكن من اتقاء شر السلطة السياسية بضمانه إلزامية السمع والطاعة في مقابل حرية التفكير والتعبير الكتابي في إطار جماعة أو جماعات حرة من القراء. وهنا يؤكد كانط أن هذا التمييز يُمَكن من تجاوز عوائق السلطة السياسية أو الاستبداد المستنير الرافعة لشعار "فكروا كما تشاؤون، ولكن أطيعوا"؛ فالمسألة أكثر تعقيدا بالنسبة للسلطة الدينية، لأنه من وجهة نظره: "الوصاية الدينية على عقل الفرد هي أشد ضررا بل الأكثر إذلالا".

1 محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس** (الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 1998)، ص 97.

وهكذا، في نظر هابرماس، يمكن اعتبار كانط هو المؤسس الفعلي لمفهوم الفضاء العام كما ستعمل النظرية الديمقراطية الليبرالية على تطويره وتوسيع مجالاته بشكل مطرد طيلة القرن العشرين، حيث سيضحى التمييز الكانطي بين الاستعمال العمومي والخاص للعقل متجاوَزا اليوم، بعد انتصار الاستعمال العمومي للعقل في إطار مبدأ الحريات السياسية. إلا أن القيود هذه المرة لن تبقى سياسية بقدر ما ستكون فكرية إيديولوجية، حيث سيعمد العقل الحداثي المستنير أساسا إلى العمل على إقصاء العقلانية الدينية من الفضاء العام نحو الفضاء الخاص، وذلك في ظل أزمة حادة للعقل الحداثي في صيغته الأداتية-التخطيطية، حيث يُعتبر انبعاث الخوف والإحساس باللّاأمْن، وهاجس "التحكم" في الفضاءات العامة، كما الخاصة للمجتمعات الغربية أحدَ أهم المظاهر المعاصرة لهذه الأزمة.

أزمة العقل الأداتي وحتمية توسيع مجال الفضاء العام

لقد دأب فلاسفة التشكيك والاختلاف في نهاية القرن 19 وطيلة القرن 20 على تفكيك منظومة العقلانية الحداثية الصارمة، وذلك إلى جانب المدرسة النقدية ذات الميولات الماركسية التي أبرزت الوجه الأداتي والتخطيطي المصلحي لهذه العقلانية. ثم جاءت الحرب الكبرى لتعمق هذه الأزمة[1]، وتؤكد ضرورة إجراء مراجعات كبرى لتصحيح انحرافات العقل الحداثي؛ إلا أن انتصار الليبرالية الرأسمالية على الفكر الاشتراكي، واكتساحها للمجال التداولي العالمي من خلال العولمة، حالَا دون بروز الفكر النقدي بالقوة المطلوبة على الساحة تحت ضغط الايدولوجيا والبروباغندا الليبرالية، بل الألتراليبرالية، وتحكمها في وسائط الاتصال الجماعية، ومن ثم في تشكل الرأي العام وتوجيه النقاش في الفضاء العام. ناهيك من جهة ثانية عن انحصار مجال الخصوصيات نظرا للتطور الحاصل في مجال تبادل المعلومات ومجال الاتصالات، إضافة إلى الإمكانيات الهائلة المرصودة للمراقبة الإلكترونية في الفضاءات العامة وفضاءات العمل وحتى الفضاءات الخاصة، تحت مختلف الذرائع كمحاربة الإرهاب مثلا، وذلك في إطار شبكات تواصل عنكبوتية معقدة وذات صلات متعددة الأبعاد ومتشابكة، مما يجعل من الخصوصية ومن

1 يقول د.طه عبد الرحمن في هذا الصدد" ...وقد أفضى العقل التوسلي 'الأداتي التخطيطي' إلى أن استبدل العقل بمشروعه التحريري الذي انبثق مع فجر الحداثة مشروعا تعبيديا شاملا، قائما بتشييء الطبيعة والمجتمع والإنسان جميعا، هذا التشييء الذي انتهى بإدخال الإنسانية في طور الحروب العالمية الماحقة"، يُنظر: طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية** (بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 153.

السرية أمرا متجاوزا إن لم يكن مستحيلا. بمعنى آخر هناك، بدافع التكنولوجيا، نزوحٌ من الفضاءات الخاصة بل حتى الحميمية صوب فضاء عام تحت السيطرة والمراقبة...

وقد بات من الملاحظ أن السياسات الليبرالية الحداثية تشجع بكل قوة بشكل مباشر أو غير مباشر على فشو ثقافة الخوف في المجتمع لأغراض اقتصادية أساسا وسياسية تحكمية [1] ثانيا، وذلك بنفس القوة الذي دافعت فيه في أسسها النظرية من خلال مفهوم "الوضع الطبيعي" على أسبقية خوف الإنسان من أخيه الإنسان ...عن كل خوف آخر[2]؛ أي أن هناك تقابلا عجيبا للخوف على المستويين الواقعي كما النظري للحداثة ، وما يزيد هذا التقابل حدة وغرابة أن المستويين لهما "عدو" أساسي مشترك يعملان جاهدين على إقصائه هنا وهناك: إنه الخوف الأخروي ذو الطابع الإسكتولوجي، الخوف من الخالق! أي العامل الديني. فعلى مستوى النظرية التعاقدية "Contractualisme politique"، فإن الخوف الوضعي في حالة الطبيعة قد أقصى بشكل جزافي الخوف الأخروي من الصورة، وحل محله حتى يتسنى له تأسيس "دولة اللفيـاتـان" على أسس وضعية لائـكية مَحْضة[3]، على الرغم من أنه لم يستطع إقصاء هذا البعد الديني من بنائه النظري بشكل جذري لما كان مجبرا على اللجوء إلى مفهوم "القانون الطبيعي" ذي الصبغة الدينية الجلية والتي سبق وفصل فيها توما الأكويني أيما تفصيل[4].

ونفس الشيء في الوضع المدني العملي، عندما نلحظ أن أشد ما يؤكده منظرو الفضاء العام الحداثي هو إرادة إقصاء المعطى الديني من هذا الفضاء حفاظا -حسب رأيهم- على تماسك المجتمعات المتعددة (انظر رولس مثلا وفوكوياما[5])، وحفاظا على صون مبدأ

1 عبد الرحمن، ص 119.

2 يُنظر الجزء الأول من كتاب في المواطن لتوماس هوبز.

3 يقول ليو شتراوس معلقا على نظرية هوبز: "لم يكن هوبز يرى إلا اعتراضا واحدا أساسيا على نظريته، وقد كان على وعي شديد بهذا الاعتراض وفعل كل ما في وسعه لاجتنابه. فالخوف من الموت العنيف هو في كل الأحوال أقل حدة من الخوف من نار جهنم أو من الله...، لذا فهذا الخوف من الموت العنيف لا يحقق غاياته إلا إذا كان الناس متحررين من الوازع الديني. هذا الأمر يستلزم، إذن، لنجاح نظرية هوبز تقزيم أو حذف كل خوف من قوى الغيب. هذا التغيير الراديكالي في التوجه ما كان له أن يتم إلا بتجريد العالم من سحر الدين، وذلك بنشر مكثف للمعارف العلمية أو تحرير الجماهير. إن نظرية هوبز لهي أول نظرية تطالب بوضوح بضرورة أن يكون المجتمع محررا بالكامل أي لا دينيا بل ملحدا، كحل للإشكال السياسي والاجتماعي". يُنظر: ليو شتراوس، **القانون الطبيعي والتاريخ**.

4 انظر توماس هوبز، **اللفياتان**، الفصول 13 و14.

5 يقول فرنسيس فوكوياما في الفصل 20 من كتابه **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**: "مع نهاية التاريخ لا يبقى أي منافس ذي بال للديمقراطية الليبرالية "..."، لكن اليوم وباستثناء العالم الإسلامي، يبدو على أنه هناك إجماع عام على القبول بشرعية مطلب الديمقراطية الليبرالية بأن تكون هي الشكل الأكثر عقلانية للحكم".

الاختلاف الذي لن يتأتى إلا بإقصاء منطق الشرائع الدينية وإحلال القوانين الوضعية المتوافق عليها في الوضع الأصلي، والتي تعتبر الحرية الفردية هي بوصلتها ومبتدؤها ومنتهاها.

هذه الحرية المزعومة هي التي تجيش باسمها الجيوش اليوم، وتعبأ لها كافة أنواع الفرق الأمنية، وتسخر لها أرقى وأحدث تكنولوجيات المراقبة الإلكترونية، في سبيل معالجة الأفراد "الأحرار والمتحررين" من مرض عصر الحداثة الجديد القديم: خوف الإنسان من أخيه الإنسان، حيث يبدو أن المدنية لم تغير من الطبيعة الذئبية للإنسان الأول... أي أن الإنسان الأخير أو الحداثي ما زال لم يتقدم قيد أنملة في مدارج الحضارة، بل لربما أضحى أقل من الإنسان الأول بعد أن أصبحت هويته السياسية صناعية أكثر منها طبيعية...[1]

الملاحظ إذن أن الخوف الذي بُني على أساسه التعاقد الاجتماعي للخروج من وضع طبيعي حيث الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، والذي كان من المفروض أن ينتهي بعد قيام الوضع المدني، لا زال جاثما على صدور الأفراد المتحررين، بل ويشكل محركا أساسيا لنشاطاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ونظرية مثل "اللبـرتارية" القادمة من الولايات المتحدة الأمريكية تركب بقوة على هذه الموجة جامعة في توليفة عجيبة بين متناقضات اليمين واليسار السياسي "إلغاء الضرائب مع تدعيم الدولة البوليسية وإلغاء الضمان الإجتماعي مع ضمان حقوق الأقليات الجنسية مثلا..." من طرف منظرين تجمع بينهم على الأقل أصولهم اليهودية، كما أن طفرة الصناعات الأمنية على شتى الأصعدة خير دليل على ذلك.

وإذا كان هذا الهاجس الأمني الذي ما فتئ يزداد حدة يُشكل اليوم مظهرا من مظاهر أزمة الحداثة، فإن فإن العودة الملحوظة للفاعل الديني المسيحي بالضبط يشكل مظهراً آخر لأزمة الحداثة الليبرالية.

عودة عَبَّدت لها الطريق عدة عوامل، منها إرادة توسيع حدود الحريات الفردية نحو مناطق حساسة في الوعي أو بالأصح اللاوعي الغربي من نظير الحق في الإجهاض

1 إشارة إلى الاختلاف الجوهري بين التصور الطبيعي للدولة كما عند أرسطو ومقولتة الشهيرة: "الإنسان حي سياسي"، والتصور التعاقدي كما لدى المدرسة السوفسطائية وتمييزها الشهير بين "الفوسيس" و"النوموس".

والتوسع في حقوق الأقليات المثلية نحو حق الزواج والتبني، مما ولد قوة ضغط كبيرة على مدى استيعاب الوعي الغربي لمفهوم التسامح، حيث كانت ردات الفعل العكسية قوية أبانت عن وجود تيار جماهيري محافظ في الغرب يطالب بإعادة النظر في حدود الحريات والتحرر الفردي. وما صعود التيارات السياسية المحافظة في أوروبا وأمريكا إلا مظهر من مظاهر هذه الأزمة المتصاعدة التي ستشكل دون شك امتحاناً عسيراً في المستقبل المنظور لكل ميكانيزمات التوازنات الاجتماعية والسياسية بما فيها الديمقراطية التشاورية التي أسس لها التيار الليبرالي في الخمسين سنة الأخيرة منذ الحرب العالمية الثانية، والتي لا تزيدها الصراعات الطاحنة بالشرق الأوسط المسلم وشظاياه الحارقة التي تصل إلى قلب العواصم الغربية من فينة إلى أخرى إلا حدة وتأزما.

تطور التصور الدهراني للفضاء العام

إن الفضاء العام من المنظور الحداثي إذا هو فضاء المطلق ما دام أن لا وجود لفضاء أرحب فوق هذا الفضاء يؤسسه في نفس اللحظة التي يتعالى عليه فيها، كما هو الحال في التصور الغائي أو "السحري" للكون كما سنرى ذلك لاحقا؛ من ثم كان هذا الفضاء العام هو لزاما المبتدأ والمنتهى "alpha et omega"، يُضفى عليه ضرورةً نوعٌ من القدسية اللائكية التي تُحتم تفريقه وتحييده وتمييزه بقوة القانون، إن اقتضى الحال، عن الفضاءات الأخرى، فضاءات الحياة الخاصة للفرد التي وجب عدها بملايير الفضاءات الصغيرة الجاثمة على التخوم، وفي هوامش هذا الفضاء الكبير والعظيم، أي الفضاء العام، الذي لا يدخله أحد قبل أن يمتثل لقوانينه شكلا ومضمونا، وينزع نعليه ويغير جلده وقبعته، ويضبط عقله ولسانه على الترانيم الخاصة به. هذا ما عبر عنه ابتداء، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، أكبرُ ممثل لفكر الأنوار الفيلسوف التحرري الألماني كانط في سياق تعريفه للأنوار[1]، بوصفه خروجا للفرد من "مرحلة القصور" إلى "مرحلة الرشد"، عندما ميز بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخاص للعقل، حيث أضحى محتما على كل فرد مواطن أن يمتلك عقلين: الأول يستعمله في الفضاء الخاص وينزعه لحظة دخوله الفضاء العام ، ليضع العقل الثاني مكانه.

1 Immanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*.

وبالفعل فقد حصل تطور في القرن العشرين تحت تأتير مختلف الثورات: الاشتراكية منها والليبرالية، وانتصار منظومة حقوق الإنسان بتجاوز نظرية "الاستبداد المستنير" لصالح الديمقراطية بمختلف مذاهبها، ليخرج الحوار من حدود المكتوب إلى فضاء المسموع والمرئي، أي الحوار المباشر في مختلف ساحات الفضاء العام، وبكل الوسائل والأدوات المتاحة عوض الحوار المكتوب فقط... وبطبيعة الحال سيتم هذا الحوار في الفضاء العام عبر مختلف وسائط التواصل الحديثة، وهذه طفرة جديدة ولكن دائما مع الحفاظ للفضاء العام على قدسيته اللائكية. أي، وبمعنى آخر: استمرار إقصاء اللوغوس الديني من حق التداول الحر في الفضاء العام بذريعة عدم خضوعه للأطر العقلانية التي تعارفت عليها النظرية الوضعية الحداثية، وفسح المجال العام فقط للتداول الذي يحترم منطقا عقلانيا لائكيا صارما. وفي هذه النقطة بالضبط، التي كانت محورية في موقف الأنوار منذ القرن الثامن عشر من المسألة الدينية، تظهر أهمية موقف كل من جون رولس ويوركن هابرماس، بما هي محاولة لاختراق الحصار المضروب في الفضاء العام على العقل الديني، وذلك تحت ضغط عودة العامل والفاعل الديني من باب الحاجة إلى الأخلاق ومزيد من التضامن إلى مختلف الساحات السياسية والثقافية والاجتماعية الغربية، سواء كما سبقت الإشارة إليه جاء هذا الضغط من الداخل المسيحي أو من الخارج خاصة الإسلامي، هذا الأخير الذي ينحو حاليا ليصبح أيضا عاملا داخليا للغرب نظرا للأعداد المتزايدة من الغربيين[1] الذين يدينون بالإسلام.

ستكون لحظة هابرماس طفرة أخرى على الاختيار "الانتقائي" لرولس، فَتحَتْ حيزا للعقل الديني في مجال الحوار العام على المستوى النظري، لكن شرط أن يكون الحوار مبنيا على حجج عقلانية فقط، أو على الأقل حجج وتبريرات ودفوعات دينية، شرط أن تحظى بمستوى مقبول من العقلانية؛ ومن ثم عهدت مقاربة رولس للحوار العام إلى القول بضرورة بتره وعقله الخوضَ في المتعالي، سواء الأنطولوجي أو الثيولوجي، الذي يلجأ عادة إلى استعمال دفوعات وتبريرات خاصة به مأخوذة من متونه الدغمائية التي اعتبرها رولس أيديولوجية وجب رميها في الفضاءات الخاصة، مادام لا يمكن تحقيق أي اتفاق معقول حولها بل هي عين سبب الشقاق. ولم يترك رولس من مجال للفكر الديني

1 سواء جاؤوا من الهجرة أو كانوا سكانا أصليين وبالمصطلح التراثي: مهاجرين وأنصار.

في الفضاء العام إلا مجالا ضيقا في حدود ما يمكن أن تقبله المقاربة العلمية الموضوعية السائدة للدين، أي لا شيء تقريبا.

أما هابرماس فسيظهر أكثر جرأة في هذه المسألة حين سيدافع عن طرح ثوري عندما اعتبر أن من مميزات مجتمعات ما بعد العلمانية "les sociétés post séculières"، وخصوصية هذه المجتمعات في نظره هو إقرارها بأن العلمانية ليست شرطا لازما للتحديث[1]، ومن ثم فإن الفاعل والعامل الديني حاضر بقوة، ووجب التعامل معه في إطار الفضاء العام الديمقراطي بصفته يحظى بمعقولية خاصة به، يمكن، بل وجب الدخول معها في حوار عام في إطار واقع التعددية. وقد أسس هابرماس ما أصبح يعرف بالديمقراطية التشاورية التي تتنصر "للعقل التواصلي" الذي لا ينشد الانتصار والنجاح كما هو الحال بالنسبة "للعقل التوسلي" في صورتيه الأداتية والتخطيطية، بقدر ما يبتغي "التفاهم عن طريق المناقشة بين أطراف مختلفة أشكال حياتها"[2].

أما مجال المناقشة فسيكون، إذن، هو الفضاء العام باعتباره مجالا سياسيا للحوار وإطارا لمختلف القدرات الفكرية على البرهنة والإقناع، في أفق تحقيق قدر معقول من التوافقات أو الإجماع[3]. ويشمل هذا الفضاء المؤسسات السياسية الكبرى ابتداء من الدولة إلى البرلمانات والمحاكم العليا، وهو ما سماه هابرماس: "الفضاء العام القوي"، وإلى جانبه "فضاء عام ضعيف" لا يقل عنه أهمية وديناميكية، ويبتدئ من محادثات المقاهي والمناظرات الإعلامية وصولا إلى النقاشات الحزبية والنقابية والجمعيات المدنية.

نحو عودة التصور الائتماني للفضاء العام

أما التصور الائتماني[4] فمخالف في مقاربته للفضاء العام من حيث يرى فيه فضاء تابعا لفضاء آخر أكثر أصالة وهو فضاء المتعالي، سواء كان هذا المتعالي أنطولوجيا كعالم المثل عند أفلاطون، أو كان ثيولوجيا كعالم الغيب الإلهي. إن المقاربة هنا ستختلف راديكاليا، والفضاء العام سيفقد كثيرا من قدسيته ومن أسبقيته لفائدة الفضاء الآخر المتعالي.

1 Christine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?* (Paris: Gallimard, 2009), p. 656.

2 عبد الرحمن، ص 154-153.

3 أفاية، ص 95.

4 بمعنى: "التدبير التعبدي" كما نظر له د.طه عبد الرحمن، وهو بوابة لإحقاق وحدة الكيان الفردي المتشظي بين الغيبي والمرئي، يُنظر: عبد الرحمن، ص 447.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، وهذا هو الأهم، يحتم هذا التصور توحيد الفضاء الإنساني أي أن القوة المضمنة في الفضاء المتعالي تجذب نحوها بشكل متواز كل نشاط وكل حركة إنسانية، سواء كان هذا النشاط يمارس في ما يطلق عليه الفضاءات العامة أو الفضاءات الخاصة. فالفضاء المتعالي يفرض بقوته المتعالية والغائية ضرورة توحيد تصرفات وتمثلات الأفراد، من ثم ستنتهي نسبيا الفواصل والحدود بين الفضاء العام والخاص، لأن كل فضاء سيحتفظ حتما بنوع من الخصوصية؛ لكن قاسمهما المشترك يبقى هو احترام "قوانين" الفضاء المتعالي بما هو فضاء محوري ومرجعي على المستوى العملي، يكون معيارا أخلاقيا، سواء جاءت هذه المعايير والقوانين في صيغة القانون الطبيعي أو في صيغة الشرائع الدينية.

إن هذا "الجذب" على المستوى الأنطولوجي يمكن تمثله عند أرسطو تحديدا في نظرية المحرك الأول. يقول أرسطو أن هذا المحرك هو "فكر الفكر" وأنه ثابت في مكانه على عكس العالم أو الكون الذي يخضع لقوة جذبه ومن ثم فالكون برمته يتحرك بإيقاع واحد وفي نفس الاتجاه صوب هذا المحرك. أي أنه لا مجال في الأخير للتمييز بين فضاءات مختلفة جوهريا، لأن الجوهر واحد، وهو في التصور الأنتوثيولوجي رسالة التوحيد التي جاءت بها الديانات السماوية، والتي ذهب بها الإسلام إلى أبعد مدى.

وعليه، وبالنظر إلى أن التصور الائتماني للفضاء العام هو الذي ما زال غالبا في منطقتنا العربية الإسلامية، سواء على مستوى النص الديني وحتى القانوني[1]، أو على مستوى "البراكسيس" لدى غالبية الأفراد في فضاءاتنا العامة، وبالنظر إلى النقاش الدائر في هذه الفضاءات، والصراع بين العقل الحداثي في صيغته الأداتية نحو إقصاء العقل الديني بذريعة الماضوية واللاعقلانية، وبالنظر إلى النقاش المعكوس في الفضاءات العامة الغربية حول ضرورة إعادة إدخال العقل أو المعقولية الدينية إلى مجال الفضاء العام، كما أبرزنا ذلك في الفقرات السابقة، يمكننا الخروج بمجموعة استنتاجات وجب أن تشكل أفقا ممكنا لتحرك العقل العربي نحو رشد حقيقي، وليس الرشد الصوري أو شبه الرشد "Simulacre de majorité" الذي ما فتئ يعيشه.

1 النص الدستوري المغربي نموذجا.

خلاصــات

إذا كان الغرب اليوم يحاول، انطلاقا من موقفه الحداثي العلماني المتحرر، أن يجد مكانا وحيزا ما للعامل الديني داخل الفضاء العام، نظرا لحاجته الملحة لقدر وجرعة من الأخلاق ومن التضامن، تكتشف الحداثة يوما بعد يوم أنه لا يمكن أن يكفلها بشكل معقول إلا الدين، فإننا كمجتمعات متدينة لا يعقل أن نقارب الإشكالات الجمعية، الخاصة منها والكونية، بنفس منطق الحداثة، ما دمنا لا ننتمي إليها تاريخيا، وخصوصا أن حاجتنا هي معكوسة تماما، ووجب أن تطرح كالتالي:

كيف نجعل من منظومتنا الجمعية التي يغلب عليها الطابع الديني مجالا معقولا للاختلاف، بل حتى مجالا للاستعمال الإيجابي للعقلانية الأداتية والتخطيطية، ما دمنا ما زلنا في حاجة إلى اكتساب أسباب المعرفة والصناعة التقنية؟

وذلك عوضا عن الطرح المعكوس حاليا، الذي يمكن صياغته كالتالي:

كيف نُخَلّص منظومتنا الجمعية من الطابع الديني المتغلب حاليا لفائدة العقل الأداتي المتأزم، وذلك نقلاً عن الحداثة الغربية وتأسياً بها، بصفتها حتمية تاريخية لا مفر منها، رغم أزماتها العميقة التي يشهد بها القريب قبل البعيد!؟

إننا نرى أن هذه هي الزاوية الصحيحة التي علينا أن نفكر منها ونقارب واقعنا التاريخي، لا أن نبقى رهائن إشكاليات الآخر وسجناء تصوراته حتى بتنا لا نستطيع أن نتمثل واقعنا كما هو، وأن نطرح إشكالاتنا الحقيقية من الزاوية ومن الوجهة الصحيحة، رافعين من شأن فعل "النقل" من المتن الحداثي مع رفضه رفضا قاطعا في صيغته التراثية! فثمّة قطعا حاجة إلى الإبداع حتى في طرح واكتشاف الإشكاليات، لكي لا نبقى خائضين في إشكالات الآخر، نمد له يد العون رغم أنه لا يطلبها، وليس في حاجة إليها بقدر ما هو في حاجة من حيث يدري أو لا يدري إلى أن نطور من داخل فضائنا العام إشكالاتنا الحقيقية، وندخل معه من ثَمّ في حوار وجدل حقيقيين، سيمكنان الجميع من المضي قدما في مستويات الفهم والوعي والتمثل الحقيقي لعلاقة الأنا والآخر.

إن التذاوت من منطلقات وإبستيميات مختلفة أصبح حاجة ملحة أكثر من مجرد التذاوت داخل نفس المنظومة، حيث إن هذا الأخير أشبه ما يكون بمونولوج عقيم لا

يقدم ولا يؤخر. والمقاربات من زوايا ومنطلقات مختلفة، مادامت تتحرك في نطاق المنطق والمعقولية، فلا بد حتما أن تتقاطع فيما بينها، وتغدو مجالا يتجاوز مجرد تحقيق التوافق إلى فتح آفاق جديدة لتعميق الفهم بصفة عامة.

وفي إطار هذه المقاربة يمكن مثلا التفكير في وسائل وسبل تدبير الاختلاف في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، بفعل شيء ليس في متناول المفكرين الغربيين الذين نتخذهم اليوم أساتذة[1] دون أدنى حس نقدي، ونشرب أفكارهم شربا[2]، وهو الدراسة العلمية للطريقة التاريخية التي دبرت بها المجتمعات الإسلامية الاختلاف في مختلف عصورها، حيث تعايشت على العموم المعتقدات المختلفة بأمن وسلام في دار الإسلام، في عصور نحب رغم ذلك أن نصفها بالمظلمة والمتخلفة... والشواهد على ذلك ما زالت قائمة حين ننظر إلى الأديرة والبيع والمعابد المختلفة تجاور المساجد في كل بلاد المسلمين، وحتى الأقليات من يهود ومسيحيين وغيرهم يعترفون بأنهم لم يعيشوا في أمن وأمان وبمستويات أدنى من الخوف كما كان الحال في "دار الإسلام"، من المغرب إلى الصين، أي أن هناك دروسا في التعايش والتدبير لما يصطلح عليه حديثا بالفضاء العام يمكن أن نستخلصها من تجربتنا الثقافية والتاريخية، وإن لم نفعل نحن ذلك "بذواتنا" فليس علينا أن نعتمد على هابرماس وغيره كي يفعلوا.

المراجع

أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**. الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 1998.

عبد الرحمن، طه. **روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية**. بيروت؛ الدارالبيضاء، المركز الثقافي العربي، 2012.

العروي، عبد الله. **دين الفطرة**. بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

Audard, Christine. *Qu'est-ce que le libéralisme*?. Paris: Gallimard, 2009.

Koyré, Alexandre. *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1996.

1 يقول ألكساندر كويري في هذا الصدد: "لقد كان العرب سادة الغرب اللاتيني ومعلميه (...) وليس فقط وسطاء بين العالم اليوناني والعالم اللاتيني، كما يقال في كثير من الأحيان".

Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* (Paris: Gallimard 1996), p. 26.

2 علما أن هذا ليس عيبا في حد ذاته، لكن العيب هو انعدام إرادة للتحرر من هذه الأستاذية، والاستقلال بالعقل العربي أي خروجه حقيقة من وضعية الوصاية إلى وضعية الرشد واستقلاله من حجر العقل التاريخي الغربي .

مبدأ المُخَالَقة والفضاء العام
أو من المواطن الصَّالح إلى الإنسان الصَّالح

عبد الرزاق بلعقروز*

مفتتح الإشكال

إن خصوصية الفضاء العام، تأتي من طبيعة التفرقة المعرفية بين دائرة تختص بالكشف عن صفتي الضّرورة والحتمية العلميتين الدّالتين على العلم الطّبيعي، وصفتي الحرية والاختيار الأخلاقي الدّالتين على العلم العملي، وقد سبق لفلهلم ديلتاي (1833/1911)، Wilhelm Dilthey، في نصه الشهير "إقامة العالم التاريخي في علوم الروح"، أن أقام الفُرْقَانَ بين عُلوم التَّفسير وعُلوم الفَهم بقوله: "فلعل الإنسانية لدينا، من حيث تُحصَّل بالإدراك والمعرفة، واقعة طبيعية، وهي، بهذه الحال، إنّما تدخل في نطاق المعرفة العلمية الطّبيعية. أما إن أخذناها موضوعا لعلوم الروح، فإنّها لا تتجلّى إلاَّ من حيث تصير الحالات الإنسانية حالات معيشة، ومن حيث تُردُّ إلى العبارة في تجليات الحياة، حيث يتيسّر فهم هذه العبارات... بيّن أنّه، أينما كنّا، فإنّ المجموع المؤلّف من المعيش والعبارة والفهم هو السّبيل المخصوص الذي توجد الإنسانية بفضله...بوصفها موضوعا لعلوم الروح"[1].

إن هذه الفاتحة الإشارية لا تتعدَّى في قصدها التلويح إلى أن عالم المعيش التفاعلي يُباين عالم الطبيعة ويتمايز عنه في البنية ومقولات التفكير. وليس المقصود منها تبني المقاربة الإنسانية التي بلورها دلتاي، في تطوير منظور الرؤية إلى العالم، من حيث هي أداة إجرائية لتأسيس علوم الإنسان، فهي وإن وقفت على أن نظام إنتاج الحقيقة في الطبيعة يختلف عنه في الروح، إلا ّ أنها لم تستطع الارتفاع من نموذج الحياة المعيشة؛

---

* أستاذ الفلسفة بجامعة محمد لمين دباغين الجزائر

1 ديلتاي فلهلم، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، ترجمة فتحي أنقزو، مراجعة محمد محجوب (تونس: دار سيناطرا، 2015)، ص 56-55.

فالحياة التي مجدّها دلتاي، لا تقدر أن تفهم ذاتها بذاتها، فلا يمكن للموضوع أن ينتج أداة فهم في الآن نفسه، لأنه جزء منها ويتلون بها، ومن ثم فإن الواجب المنهجي هو القراءة وفق مقولات أو معايير مُفارقة، للنّظر في بنية الحياة بالمعنى الذي أرساها فيه دلتاي، وهذا هو خيطنا المنهجي الهادي لموضوعنا، من حدود النّموذج الحياتي في الفهم، إلى المعايير الكلية المفارقة، التي تنتظم بها الحياة الإنسانية، في مستوى الفضاء العام، فيما أسميناه بمبدأ المخَالَقة، وهو مبدأ تَوجيهي وتقويمي بلغة التَّخيير والجمالية الوجدانية، وليس بلغة الائتمار والإلزام القانوني الجاف.

ذلك أن فلسفات التواصل المعاصرة، التي وإن شعرت بالحاجة إلى الشُّروط الأخلاقية لأجل إدارة الحياة الإنسانية، واقترحت نماذج لأجل ذلك، إلاّ أنّ سُلْطَة النَّماذج الماركسية في صورتها الجديدة[1]، وانحيازها للرؤية الأفقية المحدودة في العالم الموضعي، قد فَوَّتَ إمكان اختراق الوجود الإنساني بالأخلاقيات النّوعية، والارتفاع به من عالم المعيش التَّفاعلي إلى عالم الحياة التأمّلي، ومن النّظريات الأخلاقية العلمانية إلى الوجود الإنساني الذي يزرع الوجود بالقيمة. وهذا الانحصار في الوجود الأخلاقي الموضعي هو الذي دفع بقلقنا الفلسفي إلى بلورة الإشكالية الآتية:

كيف يمكن لمبدأ المخالقة أن يحقق التَّوادُدَ والتّحابُبَ والتّآلُفَ في الفَضَاء العام؟ هل القول بمبدأ المخالقة في الفضاء العام يلغي إمكانية التَّربية على المواطنة باعتبارها ترسيخا للشُّعور بالانتماء إلى الوطن؟ ما هي حدود المسافة بين مبدأ المواطنة ومبدأ المُخَالَقَةَ ؟ ما علاقة نشر المعرفة بكِلا المَبدئين ؟ كيف يحقق مبدأ المخالقة التكامل بين المواطن الصالح والإنسان الصالح ؟

في الفضاء العمومي ومنزلة المُخَالَقَة

يجدر التّنويه، هنا، إلى أنّ ثمة عائلة من المفاهيم تَتَداخل فيما بينها، كي تظفر بالمضمون الذي يُعيّنُ ماهية الفضاء العمومي، ويختص بالدلالة التي تُظهر محدداته، فضلا عن تعدد المقاربات التي تَنْظُر في مفهوم الفضاء العمومي، بين حدّ المقاربة الأنطولوجية (الكيانية) والمقاربة الأخلاقية والمقاربة السياسية، لكننا نبتغي الإشارة هنا

1 يُنظر كتاب **الفضاء العمومي** الذي ألّفه يورغن هابرماس، سنة 1961. وهو كتاب يحلّل العمومية ونشأة البورجوازية في أوربا.

إلى مفهوم معجمي ومفهوم إجرائي، المعجمي كما ترتسم محدداته في الحقل المعرفي التَّخَصُّصي، والإجرائي بالمعنى الذي نرتضيه نحن في سياق بواعث البحث في موضوعنا، ففي المستوى الأول يعد "اللِّقاء في الفضاء العمومي بين الأنا والآخر يثير من التوتّرات ما يطال الإيتيقي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والحقوقي، من حيث إن الذي يوجد في الفضاء هو الإنسان الذي لا يكتفي بالوجود في الفضاء بل يعطي الفضاء وجوده من خلال ما لديه من قدرة على التّمعين، ومن خلال التقائه بالآخرين ومشاركتهم المحنة أو المتعة، الشقاء أو السعادة، الاستبداد أو الحرية، الاغتراب أو استعادة الذّات، لأنّ الوجود في الفضاء يشترط المعيّة والمشاركة كما يستلزم التّفكيرُ فيه التفكُّرَ بالمنظورات التي يتيسّر بها وجوده"[1]. وبهذا، يمكن الإقرار بأن للفضاء العام، محددات مُتَوَاجِهَة، منها الحد الأخلاقي، والحد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتتساكَنُ هذه المحددات ضمن نسق المعايير التي تُحدّد طبيعة النَّسيج الضّام لهذا الفضاء، وتعد آليات التَّحديث السياسي التي لازمت الحداثة، هي التي رسمت صورة من صور الفضاء العام الذي ولد واقعيا مع المجتمع المدني الحديث أيضا، واختص بسمتين اثنتين في هذا الصّدد: "الأولى هوية المجال العام المستقلة عما هو سياسي، والأخرى هي قوته التي يتميّز بها بصفتها معلما للمشروعية"[2]؛ وذلك لأن الدولة، من حيث هي كيان سياسي، ولكي لا تمارس التسيُّد على المجتمع، فإن الفضاء العام يكون أداة تقويم، وقوة تصحيح، لمسار الدّولة، فضلا عن أنّه فضاء الحقوق وفي طليعتها الحقُّ في الحرية.

وإذا كانت الدولة الحديثة، لا تكترث للمحددات الأخلاقية في إدارة الشّأن السياسي، وتفصل بين المعيار المجرّد وبين المنفعة الاجتماعية[3]، فإن الفضاء العام قد طوَّر منظومة أخلاقية، تدير شؤون عالم المعيش التَّفاعلي، منظومة أخلاقية تنجز الأمل الكانطي في أهمية الاستعمال العمومي للعقل، هذا الاستعمال ليس تنظيرا في المعرفة،

1 عبد السلام حيدوري، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان: هابرماس نموذجا** (تونس: مكتبة علاء الدين، 2009)، ص 15.

2 تشارلز تايلور، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة الحارث النبهان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 106.

3 يُنظر: سيف الدين عبد الفتاح، **الزحف غير المقدّس: تأميم الدّولة للدّين** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، 2016)؛ طبَّق المؤلف في هذا الكتاب منهج القراءة النصية، وتطبيقاته على ظاهرة زحف الدولة إلى الدين، وتصويره على إرادتها، والآليات النّصية التي وظّفها المؤلف في مساءلته هي: نص الإدراكات، نص المفاهيم، نص الخطابات، نص السياسات، نص المؤسَّسات، نص شبكة العلاقات على تنوع مستوياتها وتعدد أطرافها.

وإنّما هو توجيه لمجرى الفعل في المكان، لكن ليس المكان بالمعنى الجغرافي أو الطبيعي، بل بالمعنى الذي به "نفهم المكان انطلاقا من العلاقات ومن تنوُّع الوُجُهات والأبعاد، والرُّجوع إلى العالم المَعيش، والاعتبار بالمكان، كتخلخل وكرهان وكموقع للفصل والوصل والالتقاء والافتراق والألفة والتوتّر"[1]. ولأجل تنظيم هذا التواصل أو التفاعل في الفضاء العام، بذل الأخلاقيون المعاصرون جهودا معتبرة، فاسترجعوا الموروث الأخلاقي بخاصة في نسخته الأنوارية، واستجلبوا النّموذج اللّساني التَّداولي، الذي يعْتَبِرُ أكثر بالحقيقة الاستعمالية للغة أكثر من حقيقتها البيانية والعبارية، ويَعْتِبْرُ أكثر لا بالمعنى التأويلي الشّامل الذي ورثته الفلسفة من انفعالات العصر الحديث، بل باللُّحمة مع السوسولوجيا أو علوم الحياة، وعلى هذا النّحو يتغيّر الموضوع "على الدّوام حيثما تبلور في الفلسفة الراهنة حجاج متّسق حول نواة ثابتة من الموضوعات، سواء أكان ذلك في المنطق أو في نظرية العلم، في نظرية اللغة والدّلالة، في الأخلاق ونظرية الفعل، وحتى في الجماليات، فإنّ الاهتمام يتوجّه هناك إلى الشّروط الصُّورية لعقلانية المعرفة والتّفاهم اللّغوي والفعل، أكان ذلك في نطاق اليومي، أو على صعيد التجارب المعدّة بشكل منهجي، أو النّقاشات المرتّبة على نحو نسقي. بذلك اكتسبت نظرية الحجاج دلالة خاصة، حيث إنّ المهمة التي عهدت إليها هي إعادة بناء المسبقات والشّروط التي من شأن سلوك عقلاني صراحة "[2]. أو الانطلاق من الافتراضات المسبقة التي تُحدّد شروط نجاح الفعل التَّواصلي، ولقد أريد لهذه الافتراضات أن تكون معايير تلتزم بها الفعاليات المتنوعة في الفضاء العمومي، بما هو مكان التقاء ومكان تعارف، وجامع للجماعات العلمية والفكرية والثقافية، التي تريد أن تُعالج ما هو مُشْكِل، وتُجَدد ما هو قديم، وتُطَوّر ما هو قائم. ولتحقيق هذا الغرض، تواصلت الاجتهادات اللسانية ومناهج الحوار والعلوم الاجتماعية والتحليلات الفلسفية، في وضع ضوابط وقوانين تقوم بفعل التنسيق اللُّغوي والأخلاقي بين فاعلين متخاطبين ضمن الفضاء العمومي، ذلك لأن "التَّخاطب يقتضي اشتراك جانبين عاقلين في إلقاء الأقوال وإتيان الأفعال، وإذا كان هذا هكذا، فقد استوجب أن تنضبط هذه الأقوال

1 عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** (تونس: مكتبة علاء الدين، 2007)، ص 80.

2 يورغن هابرماس، "نظرية الفعل التواصلي"، ترجمة فتحي المسكيني، **مجلة العرب والفكر العالمي**، ملف (الإنساني بين التنوير والتواصل)، عدد 37/ 38 (2016)، ص 7.

بقواعد تحدد وجوه فائدتها الإخبارية أو فائدتها التواصلية، كما استوجب أن تنضبط الأفعال بقواعد تُحدّد وجوه استقامتها الأخلاقية أو قل التعاملية"[1].

وهكذا، فإن شرط الخروج من الفضاء الخاص نحو الفضاء العمومي، بكل مراتبه المكانية والأخلاقية والاجتماعية، يقتضي الالتزام بقوانين التَّخاطب والتَّعامل، والالتزام بأخلاقيات الحوار، كيْما يتحقِّق التَّعايش تداوليّا والتعاون منفعيا والتَّعارف أخلاقيا، بحيث ترتسم كينونة الفضاء العام المشترك "في منطقة التقاطع الخاصة بكل فرد، أو بمعنى آخر: الفضاء العام هو نقطة تقاطع مجموع الفضاءات الخاصَّة، وفيه يبني الفرد علاقته مع الآخرين وفق ضوابط تتجلّىَ في انخراطه في مؤسسات وتنظيمات، حيث يتفاعل الأفراد تَعَاوُنا وتَصَادما من أجل الحفاظ على العالم كما هو، واستمراره بالشَّكل الذي هو عليه، أو إعادة تنظيمه بأشكال مغايرة..."[2]، وذلك تقويةً للمجتمع، وتخليقا لطبيعة العلاقات الإنسانية، بأن تكون وفق قوانين الاستعمال العمومي للعقل، وليس وفق مبدأ الفردانية النَّزوُعِ نحو التسيُّد والتسلّط.

إن هذه التَّنظيرات الأخلاقية كاملة بالنسبة إلى نظام إنتاج الحقيقة في الغرب، ناقصة بالنسبة إلى نظام إنتاج الحقيقة في سياق ما تستلزمه ضوابط الأخلاق الدّينية، لأن أساسها ليس من صِبغة روحية، وإنما من صبغة علمانية عقلانية لا تتعدَّى مقاصدها العالم الدّنيوي؛ فالجهود الأخلاقية العلمانية في صميمها وَضَعَت ضوابط لا تتعدّى تحصيل التَّعاون بين الأفراد، على إدارة الاختلاف بصورة تجلب المنفعة للجميع، لكنها منفعة قاصرة ومحدودة وضيّقة، لأنها مبنية على اعتبارات اقتصادية حسابية، وتُقدِّر الفعل بمعيار المنفعة، وثنائية المنفعة معياريا هي اللذة والألم، وغرض "معايير الأخلاق المنفعية: هو وضع نموذج حسابي للسُّلوك الأخلاقي، نموذج يستطيع كل واحد بواسطته حساب سعادته، فيجمع منافعه ويطرح منها مضارَّه، رافعا إلى أقصى قدر لذّته وخافضا إلى أدنى قدر ألمه"[3].

1 لتحصيل نظرة تحليلية نقدية لنظريات منطق الحجاج والتَّحاور، ونظريات التداوليات السائدة في الأخلاقيات المعاصرة؛ يُنظر: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 253-237.

2 حسان الباهي، **فلسفة الفعل: اقتران العقل النّظري بالعقل العملي** (الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2016) ص 100.

3 طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 198.

وهذا لا يتواءم مع روح مبدأ المُخالقة، المفهوم الذي عليه مدار البحث في هذا المقام، من حيث هو إجراء أخلاقي مُنزّل على الفضاء العام، ولا يتواءم كذلك وطبيعة الصّلة بين المتخاطبين ضمن عالم المعيش التّفاعلي، فمبدأ المُخَالَقة، ينتمي إلى دائرة العمل التّزكوي، وليس إلى دائرة العمل المنفعي الدّنيوي، كما أنّ له صلة وثيقة بقيمة المواطنة، بما هي قيمة سياسية تتولى بثها في قلوب المجتمع مؤسسة الدولة أو مؤسسات الفضاء العام، فالمُخَالَقة، وإن تَكَامَلَتْ مع المواطنة في تقوية دائرة الانتماء إلى المجتمع أو الدولة، إلاّ أنها تتسع لكي تُربّيَ في الإنسان البُعد القيمي أو الكلية الأخلاقية في الإنسان، وهي كلية نابعة أصلا، من جملة القيم الفطرية الهادية، والمبثوثة في ذات الإنسان، ومن ثم فالمُخالقة تتجذّرُ في الإيمان الرُّوحي، وليس في التَّعاقدات التّداولية والأخلاقيات المنفعية؛ إنّه، أي الإيمان "لحظة إحساس الرّوح الجزئية بحضور الروح الكلية المولّدة لها، ولحظة اعترافها بضرورة التزامها بذاتها وقيمها المنبثقة عن الذّات العليا والقيم العلوية، الإيمان ليس مسألة عقلية تتعلّق بصدق المنطق وتطابق الدّليل والمدلول، بل هو بالدّرجة الأولى مسألة أخلاقية تتعلق بالقيم العليا التي تحرّك مشاعر الفرد وعواطفه، وتدفعه إلى طلبها وتحقيقها. الإيمان يتولّد عن تماهي القيم الإنسانية العميقة داخل النفس والقيم العليا التي قامت على أساسها البنية النّاظمة للوجود الطّبيعي والتّاريخي. الإيمان بالمطلق والكلي هو أيضا، إيمان بالعدل المطلق والرحمة المطلقة والكرم المطلق والحكمة المطلقة"[1]. وهنا، نستكشف البُعد التأسيسي للمُخالقة في الإيمان بالمطلق، والبعد المعياري في الوعي الروحي، بما يجعل روح الفضاء العام تسري فيه القيم الأخلاقية، التي تزكّيه، وترتفع به من صورته الوجودية البتراء، إلى صورته الحقيقية، المتزكية في عقلها وفي عواطفها وفي إرادتها، إنَّ الارتقاء الحقيقي هو ارتقاء إلى مستوى القيم الكلية، الذي يشكّل "بلوغ الوعي الفردي [فيه]مستوى الوعي الإنسي، ولحظة ارتقاء السلوك الإنساني إلى مستوى الإحسان؛ الوعي الإنسي بوصفه أعلى مستويات الوعي البشري هو عودة لتأكيد الذّات، ولكن من مستوى وجودي أعلى ورؤية إنسانية أوسع. والإحسان هو الإنسان في أرقى أشكاله وأسمى معانيه. الإحسان فعل يتجلّى في كل عمل تتحقّق فيه قيم الإتقان والرحمة والعطاء. الإحسان فطرة إنسانية ولكنّها فطرة تحتاج إلى التَّمحيص والشحذ والتشذيب كي تتألّق وتظهر بوضوح وتصبح بادية للعيان"[2].

1 لؤي صافي، **الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، تأمّلات في صيرورة الوعي وفاعلية الإنسان بين الغياب والحضور** (بيروت: دار الفكر، 2016)، ص 144.

2 نفسه، ص 155.

إننا، وارتكازا على مبدأ المُخَالَقة في النّظر إلى الأمور، نجد أنفسنا أمام مشروع أخلاقي إنساني، بمعنى أنَّ القيمة الخلقية فيه ليست مجرّد أوامر لتنظيم السلوك العام، وإنما هي عُنوان الحياة، ونسغ الإنسانية الفاعل في أنضج مرحلتها، إنها عنوان السمو؛ "والسمو إنّما هو الخاصية التي تتحدّد بها القيمة أصلا...فالقيمة هي المعنى الروحي الذي يسمو بالإنسان... والقيم تبعا لهذا الإقرار ليست ضوابط مُلْكية نتصرّف بها كما نتصرّف بالقوانين الطّبيعية، بل هي معان ملكوتية نؤتمن عليها، كما نؤتمن على الودائع السرية، فلا نمتلك أن ننتزعها من فطرنا، ولا نملك أن ننشئها من عندنا"[1]. وبهذا المعنى، فإنّه لا يكفي في إحقاق التَّواصل بين الأشخاص ضمن الفضاء العام مجرد الافتراضات العقلية، والتشّريعات الأخلاقية المنفصلة عن القيم الكلية الرُّوحية، التي "تُمَكّن المجتمع من الوصول إلى تصور مشترك ... وذلك ضمن خطاب عقلي خارج السلطة "[2]، وإنما إلقاء السَّمع، إلى نداء القيم الروحية الفطرية الهادية والسَّامية، المبثوثة في الذّات الإنسانية، فهي التي تحرر العقل والعاطفة والإرادة، من هذه التَّنظيرات المنفعية؛ وتجعلها توقظ القوة المعنوية، التي تزكي الفضاء العام والفضاء الخاص على حدّ سواء، لأن حال السائد هو أن القيم الأخلاقية تالية لأنماط المعرفة العلمية، لكن الحقيقة "أنّ إناطة التقدّم بالتّحصيل العلمي التقني لا يستقيم إلاّ إذا تأسّس هذا التحصيل على القيم الأخلاقية؛ أما إذا لم يتأسّس عليها، فإنّه يكون سببا في تأخر الأمم، إذ، على الرّغم من ازدهار ظاهر الحياة فيها، يبقى باطنها خرابا لتردّي معنى الإنسانية فيها، فيختل نظام الحياة فيها... ذلك أن هدف التقدّم الأخلاقي هو تجديد روح الإنسان"[3].

مُسْتَلزمات مبدأ المُخَالَقَة وانعكاساته على الفضاء العام:

إن هذا المبدأ الأكثر قربا من القيم الرُّوحية الكلية، يأتي في سياق أهمية تفعيل العمل التّزكوي ضمن الفضاء العام، فهو أي العمل التزكوي؛ الطَّبقة الجيولوجية الأعمق في بنية الوعي الإنساني، لاستناده إلى الوجدان، ولاستناد الوجدان إلى الإيمان؛ ولأنّه يستند إلى الوجدان الإيماني، فإن فعله سيكون نافذا، وسائرا في أنساق المجتمع،

1 طه عبد الرحمن، **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، جزء 1، أصول النّظر الائتماني** (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017)، ص 74-72.

2 تايلور، ص 112.

3 طه عبد الرحمن، **دين الحياء، جزء 3، روح الحجاب** (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017)، ص 165.

لِلَطَافَته، ولتكامُله مع حقيقة الذّات الإنسانية، بما هي ذات تستبطن الرُّوحية الرافعة والحافزة والمبدّلة لصفات الإنسان تبديلا حقيقيا لا زائفا، وتبديلا كليا لا جزئيا، وتبديلا تحويليا لا تغييريا [1].

إن التّرياق الأفضل، لحدود التنظيرات الأخلاقية المنفعية هو مبدأ المُخَالَقة، لأنه من جهة؛ لا يقطع مع جهود هؤلاء، ولا يقف منهم موقف النافي السلبي، وإنما يسدّد هذه الجُهود، ويرتفع بها إلى طور آخر من العقلانية، تستطيع أن تأخذ بيد الإنسان مجدّدا، إلى النّبع الفوآر، والقِبلة السَّديدة، والوسائل القويمة، وبيان ذلك تاليا:

- **مبدأ المُخَالقة والمواطنة: من المواطن الصالح إلى الإنسان الصالح**

تتحدّد صورة المواطنة مفهوميا، من تأكيد الانتماء إلى الوطن الواحد والمجتمع الواحد، وحتى الفضاء العام الذي لا يكون في العادة متحدا مع السلطة السياسية، يتغيَّا تقوية هذا الشعور بالانتماء إلى الوطن والمجتمع، إذ هي أي: المواطنة تربية مدنية، تربية تقوم بها الدولة أو مؤسسات المجتمع المدني لربط الأفراد بالأوطان، ولربطهم أيضا بخصوصيات الحضارة والثقافة الخاصَّتين بوطن من الأوطان، بينما يسلك العمل التّزكوي مسلك التّربية على المخالقة. والفارق بين القيمتين أنّ "المواطنة عبارة عن جملة من القيم السياسية الوضعية التي تهدف أصلا إلى تقوية الشعور بالانتماء للمجتمع أو للدّولة، وهو أمر محمود في ذاته، لكنّه يبقى سلوكا دنيويا خالصا، بينما المُخالقة هي عبارة عن جملة من القيم الكلية التي فطر الله الإنسان عليها، وقد تتفرّع عليها قيم أخرى وتقوم مقام الميزان الذي توزن به القيم الوضعية، وبهذا، فالإنسان أحوج إلى المُخالقة منه إلى المواطنة، بل متى حصّل المُخالقة استغنى عن تحصيل المواطنة"[2]؛ لأن تحصيل المُخالقة يقتضي تحصيل المواطنة، ذلك لأن الأخلاق في رتبتها الإحسانية لا تقطع التداخل الموجود بين الفضاء الخاص والفضاء العام، بل هي تتعارض مع هذه القسمة الحداثية، "فرغم أن التصور الحداثي يستوعب الدائرتين معا من حياة المواطن، فإنه لم

---

1 عن خصائص العمل التزكوي، أنظر، طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى رحابة الائتمانية** (بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 306-264.

2 طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث في الأصول العملية للفكر والعلم** (بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 168.

يكتف بإخراج المكون الأخلاقي من مكونات الدّائرة العامة لحياته، بل تجاهل كليا كون الأخلاق التي تطبع حياته الخاصة تؤثر في حياته العامة بوجوه مختلفة"[1].

إن مستلزم الإقرار بالُمخالقة ذات المنحى الكلي القيمي يجد أحد منابته في طبيعة المعرفة التّربوية التي يتم تشرّبها في العمر التربوي للإنسان، بمعنى أن غرض المعرفة، وبخاصة في السّياق الدّهري الغربي، أن تجعل من إنسانها مواطنا صالحا بالمفهوم السياسي الحديث للصلاح؛ وقد عبّر عن هذه الوصفة النّاقصة "إدغار موران" في نقده لخطأ الفكر التّجزيئي المُنحاز، وخطأ الفكر الثنائي، وخطأ التّفكير الاختزالي والتفكير المُفكّك، الذي يصبغ التربية الحديثة بصبغته هذه، يقول في هذا السياق "وإنّ التّعليم المختصّ هو بالطّبع ضروري للحياة المهنية، لكنّنا نفتقر أكثر فأكثر إلى إمكانية مواجهة المشاكل الجوهرية والشاملة التي تخصّ الفرد والمواطن والكائن البشري..."[2].

وعليه، فمن أراد أن يتجاوز[3] نموذج المواطن الصالح الحداثي، إلى الإنسان الصالح الإحساني، فحقيق عليه أن يأتي الأمر من بابه، وأن يتوصّل إليه بوجود أسبابه، أي بإعادة وضع مفهوم المعرفة وغرضها وفق الرؤية الأخلاقية الإحسانية، التي تُعَرِّفُ الأشياء تعريفا مخصوصا، "إذ إنّ طلب المعرفة غايته بناء الإنسان الصالح، وإنّه لأمر أكثر أهمية في اعتقادنا السعي لبناء إنسان صالح لا مجرّد مواطن صالح، لأنّ الإنسان الصالح سيكون بالضّرورة مواطنا صالحا، وليس من الضّروري أن يكون المواطن الصالح إنسانا صالحا. على أن الإسلام يحرص كذلك على أنّ الغاية من طلب المعرفة هي بناء المواطن الصالح، ولكنّه "المواطن" الصالح للدّار الأخرى، بحيث إنّه يتصرف بوصفه إنسانا صالحا هنا والآن في الحياة الدّنيا. ومفهوم الإنسان الصالح في الإسلام لا يعني فقط أن يكون الإنسان صالحا بالمعنى الاجتماعي الشائع، ولكن أن يكون أولا صالحا مع نفسه، وألاّ يكون ظالما لها...ذلك أنّه إذا كان الإنسان ظالما لنفسه فكيف يكون عدلا مع الآخرين؟"[4].

---

1 طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 217.

2 إدغار موران، **تعليم الحياة: بيان لتغيير التّربية**، ترجمة الطاهر بن يحيى (بيروت: منشورات ضفاف، 2016)، ص 18.

3 لا يعني مفهوم التجاوز هنا الاحتفاظ ببعض خصائص ما تم تجاوزه، وإنما إعطاء نفس جديد لتلك الخصائص.

4 سيّد محمد نقيب العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة محمد طاهر ميساوي (ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، 2000)، ص 106.

جلي إذن، أن الغاية القُصوى، واللُّباب الأصْفى للمُخَالقة، في بعدها المعرفي، غرس معاني الصَّلاح في الإنسان بما هو إنسان، وبما أن روح هذه الإنسانية فيه هي منظومة القيم الكلية الفطرية، وليس باعتباره كتلة مادية تقدّر قيمته بمدى النفع الذي يجلبه للدّولة أو المجتمع الذي يحدد دوائر الانتماء؛ فإنّ الإنسان بهذا المسلك في تدبير شأنه يكون قد حصّل المواطنة والمُخالقة على كلمة سواء "نظرا، لأنّ كل مخالقة تلزم منها مواطنة خاصة تكون غاية في النّفع، لأنّها تتأسّس على صبغة ثابتة، لا على وضعية متغيّرة، كما تكون غاية في الاتساع، لأنّها تنفتح على الآفاق الممتدة للعالم، ولا تنغلق داخل الحدود الضيّقة للوطن"[1]. وهذا الاستنتاج المفهومي يأخذ باليد إلى الظّفر بمستلزم آخر للمُخالقة في الفضاء العام، هو الأفق الكوني المفتوح .

- **مبدأ المخالقة واتساع مدلول الإنتماء**

في الاجتهادات الأخلاقية المعاصرة، أضحى النّظر إلى الإنسان ليس بما هو فرد فقط، ولا بماهو كائن اجتماعي، بل بما هو نوع أيضا، تتراتب فيه مستويات الانتماء بين الهوية الذاتية والانتماء إلى الأفق الكوني، "ولذلك يجب إعادة بناء هذه الوحدة على نحو يتيح لكل واحد منا، حيثما كان، أن يعرف ويعي معاً هويته الفردية الذّاتية وهويته المشتركة التي يتقاسمها مع كل الكائنات البشرية الأخرى"[2]. إلا أنّ هذه الجهود التي تلفتنا إلى البعد الكوني، من منظور مبدأ المخالقة، لا تستوفي شروط الإنسانية الأخلاقية، سواء إذا استدرنا جهة التاريخ أم اتجهنا جهة التنظيرات المعاصرة للمواطنة العالمية أو الكونية؛ ففي التاريخ بخاصة مع ظاهرة الانفعال الاستعماري الحديث، نجد هذا الاستعمار قد بلور مصفوفة من المفاهيم التي تنزع عن الآخر لباس الإنسانية، "وتمكّن المنظّرون الدَّاعون إلى هيمنة الغرب من توظيف حشد كبير من المفاهيم الثانوية لتعمية التناقضات، وتغطية التسلّط بمفاهيم مثل: 'المصلحة القومية' و'الأمن القومي' و'المجتمعات الحضارية' و'القانون الطبيعي' و'العقد الاجتماعي'، فقد حصر مفهومُ الدولة القومية ومفهوم العقد الاجتماعي المسؤوليةَ الأخلاقية ضمن المجتمع السياسي، وأباح مفهوم القانون الطبيعي الهوبزي استخدام القوة المجرّدة من الالتزام الأخلاقي والقانوني المدني تجاه المجتمعات

1 عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 168.

2 موران، ص 128.

السياسية المغايرة. كما سمح مفهوم 'تطوير المجتمعات المتخلفة' و'المصلحة القومية' لحركة التوسع الاستعماري بحجة نقل الحياة الحضارية من المجتمعات الغربية إلى المجتمعات الأخرى"[1]. وهكذا، لم تكن الإنسانية والمواطنة العالمية إلا ألبسة مَخِيطَة على المقاس، وهذا أكبر تدمير لأفق الإنسانية القيمية التَّعارفية.

أما في سياق الجهود الأخلاقية المعاصرة، فهي أيضا لم تستطع بناء المنظور الأخلاقي للمواطنة العالمية بما هي مؤاخاة، ونموذج ذلك الاتجاه الجماعاني في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، الذي انبنى على فكرة الجمع بين المواطنة وأخلاق الجماعة، وقصد الجماعانيين بهذا الجمع، أنّه ينبغي "تأسيس الحقوق التي يتمتع بها هذا المواطن على القيم الأخلاقية التي تأخذ بها الجماعة، وإلا فلا أقل من أنّه ينبغي تحديدها بالرجوع إلى رؤية أخلاقية خاصة للحياة توجد أسبابها في أخلاق الجماعة [ومن الاعتراضات التي يمكن توجيهها إلى مذهب الجماعانيين] أن هذا المفهوم للمواطنة يقع في انغلاقات ثلاثة: انغلاق في الجماعة، وانغلاق في الخصوصية الثقافية، وانغلاق في العوائد الخلقية"[2].

بينما المفهوم الذي يتحدد في سياق المخالقة ملمحه الجوهري هو الانفتاح، والالتقاء التعارفي بما هو تواصل بالمعروف، أي بالكلام الطّيب بين آدميين يشتركون في التحقّق بالماهية الأخلاقية أو القيم الكلية الفطرية، فالمشترك بينهم ليس هو المشترك الثقافي كما ذهب إلى ذلك تشارلز تايلور Charles Taylor في كتابه **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**؛ وإنما المشترك الأخلاقي بما هو "مرحلة أسمى من مراحل الوعي الإنساني، وخطوة متقدّمة وضرورية للوصول إلى وعي الذّات. كما يشكّل شرطا لازما لولادة الوعي الجمعي، لأنّه يشكّل الحافز الضّروري لضبط المشاعر، وتأجيل إشباع الرغبات الحسية، وتطوير الأخلاق اللاَّزمة لذلك، وفي مقدمتها خُلق الصّبر... فالصَّبر بوصفه القدرة الضابطة للسلوك يعكس إرادة الخير عند الإنسان، ومن هذه الإرادة تتولّد كل الأخلاق الحميدة بين البشر؛ كالصدق والعدل والمثابرة والشجاعة والكرم"[3].

1 لؤي صافي، **الحرية والمواطنة والإسلام السياسي: التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، 2013)، ص 130.

2 عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 220.

3 صافي، **الإنسان وجدلية الوجود والوجدان**، ص 45.

إن الترياق الأفضل، لمفهوم المواطنة العالمية، الذي شهد فهما مائلا مع انفعالات الاستعمار الحديث صوب الآخر، ويشهد انغلاقا لدى الاتجاه الجماعاني الراهن، هو وصل المواطنة بالمخالقة، كي تتحرر من الموروث السلبي، ومن التحديد الانغلاقي، وتنفتح أكثر على الفطرة الإنسانية الكلية، التي حجبتها الخصوصيات الثقافية ومنعتها من معانقة الوعي الأخلاقي الفطري والفضاء العام.

وبما أنّه فضاءُ تلاقي التعدديات الثقافية، فإن المخالقة أداة خطاب يمتد كي يتحسَّس القيم الفطرية المبثوثة في روح الإنسان، ويخترق حُجُب الخصوصيات الثقافية، التي تكون ثمرتها الحرية في مستوى مكانها الأصلي، فالحرية صنو المخالقة، والقطع بينهما هو قطع بين مبدأ وتجلّ له. إن المخالقة هي أخلاق الروح، وليست أخلاق المنفعة الليبرالية، وهذه المُخالقة تتعادل مع الحرية من جهة التَّكوينية الأصلية، لكن ليست الحرية المادية التي نجدها لدى فلاسفة الليبيرالية، وإنما فطرة وحرية مِن بُعد آخر في الإنسان هو البعد الروحي، ذلك "أن الحرية الإسلامية مقيّدة إلى أخلاق الروح لا إلى امتدادات الجسد الحسي بالمنفعة اللّيبيرالية. ففي الإسلام يلتزم الإنسان بحرية البعد الرابع في تكوين الإنسان نفسه، فالبعد الأول هو البدن وشبيهه الجماد، والبعد الثاني هو النَّبات وفيه التطور من الجماد إلى الحواس، والبعد الثالث هو بهيمة الأنعام وفيه التطور من الحواس إلى النفس. أما البعد الرابع فهو الروح. فالروح سلطة فوق النفس والحواس والبدن"[1]. ووسائل الروح هي السَّمع والبصر والفؤاد، وبواسطتها يفتش الإنسان في ذاته عن حقيقته، وحقيقة العالم من حوله، وهذه الوسائل ليست وليدة نسق ثقافي دون آخر، بل هي ما يكون فوق الأنساق الثقافية.

وعليه، فأخلاق الروح، هي أصل المشترك الإنساني، الذي يعبر بصورة صحيحة، عن الفضاء العام في مستواه الكوني، وهي أيضا أداة التحرر باستعمال السمع والبصر والفؤاد، لاستعادة نموذج الإنسان الإحساني، الذي تتجلّى فيه القيم؛ و"إنّ الوصول إلى مرتبة الإحسان يتمّ عن طريق الله، والرّحمة بالآخرين، والإحسان هو حب الله، والولوج إلى حب المخلوقات عن هذا الطّريق، وهو العيش بسلام واطمئنان بالتناغم مع العالم، بهذا المعنى في الجمال، وهو استغراق جميع مقامات الجمال التي تخرجنا من واقعنا الترابي،

1 أبو القاسم محمد حاج حمد، **حرية الإنسان في الإسلام** (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص 46-45.

وتوصلنا إلى الذّات غير المتناهية...إن الإنسان المحسن يدرك جيّدا محورية صفة الرحمة والوداد والسلام والجمال في العالم المعنوي للإسلام"[1] .

خاتمة: استنتاج مفهومي

لقد تبيّن لنا، ضمن الإشارات السابقة، أنّ المُخالقة تُعبر عن النَّواة الأصلية في الإنسان، بما هي حاملة لجملة المعاني والقيم الهادية والسامية، والعمل التزكوي هو إجراؤها المنهجي، الذي يُحَوّلُها من كمونها الأصلي، إلى حيويتها الفعلية، أو ينقلها من كينونة المستور إلى حيّز المنظور؛ وتبيّن لنا أيضا أن المُخالقة ليست مجرّد حنين إلى هوية أخلاقية مفقودة نرغب في التواصل معها بأسلوب رومنسي، وإنما هي وسيلة علاجية ناجعة في قلب إشكالات الإنسان المعاصر، فالمخالقة هي صيغة من صيغ الوجود الإنساني، ترتفع بالذّات من وجودها الطبيعي إلى وجودها الأخلاقي، والفضاء العام، مجال حيوي تتمظهر فيه سلطة القيم على الوجود الفردي والوجود الاجتماعي، سلطة ليست من سِنخ السُّلطة القانونية، وإنما من سنخ السلطة الأخلاقية الاجتماعية، التي تجعل من التَّوادُد والتَّحابُب والتآلف ثمارا لحسن الخلق، ومن التّحاسد والتدابر والتباغض أخلاقا مذمومة. كما أن المُخالقة تثمر الإنسان الصالح، وليس المواطن الصالح الذي تُقَدَّرُ قيمته من منظور المؤسّسات المنفعية: الإنسان الصَّالح مع ذاته أولا، بأن يعدل معها ولا يظلمها، أي يُبَوئ القيم الأخلاقية مكانة الوِلاية على القيم الفكرية والحيوية، وهنا سيكون هذا النموذج الإنساني نموذجا منفتحا، متحققا بالقيمة الأخلاقية، مبدعا في تفاعله الوجداني مع القيم، وشاقا لمسلك إنساني يجعل من المحدّد الروحي في باطن الإنسان، هو أصل المشترك وأصل الاستئناس بين الإنسانية. وما الوجود الإنساني المتصادم اليوم، إلا علامة على قصور النظريات الأخلاقية وعجزها عن احتواء الصّدام الثقافي والصّراع الاقتصادي والنزاع السياسي، مؤسَّسات الدَّولة لو أنّها تتبنَّى هذا المفهوم، أي مفهوم المخالقة، وتشرع في ترسيخه بطرق عملية وليس فقط معرفية، فإنّها توفر على نفسها عناء التجهيزات الكبرى التي تنفقها من أجل الإكراه على المواطنة، لأنّ الصّلاح الإنساني يتجاوز المواطنة القومية، لكن يتجاوزنها بأن يحفظ الجوانب الإيجابية فيها، ويمنح هذه الجوانب نَفَسا جديدا.

1 سيّد حسين نصر، **قلب الإسلام: قيم خالدة من أجل الإنسانية**، ترجمة داخل الحمداني (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2009)، ص 260.

المراجع

الباهي، حسان. **فلسفة الفعل: اقتران العقل النّظري بالعقل العملي**. الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، 2016.

تايلور، تشارلز. **المتخيلات الاجتماعية الحديثة.** ترجمة الحارث النبهان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

حاج حمد، أبو القاسم محمد. **حرية الإنسان في الإسلام**. بيروت: دار الساقي، 2012.

حيدوري، عبد السلام. **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان: هابرماس نموذجا**. تونس: مكتبة علاء الدين، 2009.

صافي، لؤي. **الإنسان وجدلية الوجود والوجدان، تأمّلات في صيرورة الوعي وفاعلية الإنسان بين الغياب والحضور**. بيروت: دار الفكر، 2016.

______. **الحرية والمواطنة والإسلام السياسي: التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، 2013.

عبد الرحمن، طه. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**. بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

______. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

______. **دين الحياء، الجزء 3، روح الحجاب**. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.

______. **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، جزء 1، أصول النّظر الائتماني**. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.

______. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

______. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى رحابة الائتمانية**. بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

______. **سؤال العمل: بحث في الأصول العملية للفكر والعلم**. بيروت؛ الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

عبد الفتاح، سيف الدين. **الزحف غير المقدّس: تأميم الدّولة للدّين**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، 2016.

العطاس، سيّد محمد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**. ترجمة محمد طاهر ميساوي. ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، 2000.

العيادي، عبد العزيز. **فلسفة الفعل**. تونس: مكتبة علاء الدين، 2007.

فلهلم، ديلتاي. **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**. ترجمة فتحي أنقزو، مراجعة محمد محجوب. تونس: دار سيناطرا، 2015.

موران، إدغار. **تعليم الحياة: بيان لتغيير التّربية**. ترجمة الطاهر بن يحيى. بيروت: منشورات ضفاف، 2016.

نصر، سيّد حسين. **قلب الإسلام: قيم خالدة من أجل الإنسانية**. ترجمة داخل الحمداني. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2009.

هابرماس، يورغن. «نظرية الفعل التواصلي». ترجمة فتحي المسكيني. **مجلة العرب والفكر العالمي**. ملف (الإنساني بين التنوير والتواصل). عدد 37/ 38 (2016).

دور الإسلام في الفضاء العام: الإرشاد أو الحكامة؟

عبد العزيز ساشادينا*
ترجمة: محمد حصحاص**

[...] إنني لا أُقَوِّل التراث الإسلامي ما لا يقوله. إن فكرة فصل الدين عن الدولة بمفهومها الغربي لا تتحدث عنه المصادر الإسلامية إلا في ما أسميه بالصفة المدنية او العلمانية العملية –functional secularity– أي فصل التشريعات separate jurisdictions.

فإذا رجعنا بداية إلى قراءة التفاعل بين الدين والتاريخ في الإسلام فإننا، على عكس تصوراتنا الحديثة حول الدين، سنُبهَر بتراث ديني له مشروع مجتمعي مبني على مبدأ التعايش الذي يمنح للأقليات الدينية حرية تسيير شؤونها تحت منظومة دينية ومجتمعية واضحة. من بين كل الأديان الإبراهيمية كان الإسلام منذ البداية

* يشغل البروفيسور عبد العزيز ساشادينا حاليا منصب أستاذ التعليم العالي بجامعة جورج مايسون بولاية فيرجينيا الأمريكية، وهو كذلك رئيس المركز العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة. ساشادينا من أصل هندي، ولد بتنزانيا وحصل على شهادة الإجازة من جامعة أليغارك الإسلامية المعروفة بالهند وجامعة فردويسي بإيران، قبل الالتحاق بجامعة تورونطو بكندا لاستكمال دراسته. وهو من طلبة المفكر الإيراني المعروف علي شريعتي. بعد غزو العراق والاشتغال على دستور جديد للبلاد كان ساشادينا من المستشارين في الأمر، ودافع عن دستور ديمقراطي غير طائفي. من كتبه: الأخلاق البيوطبية في الإسلام الصادر سنة 2009، وأصول التعددية الديمقراطية في الإسلام الصادر سنة 2002.

ترجع مقتطفات هذا المقال إلى ورقة قدمها ساشادينا بالمعهد العالمي لدراسة الإسلام في العالم المعاصر بجامعة أمستردام يوم 8 دجنبر 2003 ونشرت سنة 2006 كما يلي:

Abdulaziz Sachedina, "The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?" *ISIM Papers 5* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), p. 1- 23.

** باحث مغربي بجامعة لويس جويدو كارلي في روما.

واضحا ببرنامجه الأرضي [وليس السماوي أو الميتافيزيقي فحسب]. كان الإسلام دوما عقيدة تجد مكانها في الفضاء العام. إن الشريعة تضبط الممارسة الشعائرية للدين لتقنين حُسن الفرد –individual well being- من أجل حُسن المجتمع social well being ؛ فكانت نظرته الشمولية محتوية لواجبات الإنسان في علاقته بالموجود الأعلى أو الخالق Divine Being. [...]

إن التحدي الأكبر الذي يواجهه بناء مبادئ للمجتمع المدني هو هل تستطيع المجموعات الدينية قبول بعضها البعض في الفضاء العام من حيث هي مجموعات متساوية (spiritual equals) لكل منها طريقها الخاص للخلاص الروحي.[...] إنني أعني أن التعددية الدينية كمفهوم يجب أن تصبح قابلة للتمثيل والممارسة في الفضاء العام عن طريق حكمة عملية (practical wisdom) تواجه أي صراعات مجتمعية ممكنة .

كان الإسلام منذ بدايته حاملا لرؤية مجتمعية ولإمكانية الحدوث في الفضاء العام الذي يسكنه الإنسان؛ وهذا ما تمثله فكرة التجمع المثالي الذي يحكم بحكم الله في الأرض بناء على تصور اتباع الخير وردع الشر. هذا التصور يبني صورة الآخر المختلف في الدين لأنه -أي الدين- وسيلة لبناء العدالة. لقد أعطى الدين الإسلامي مكانا للأقليات لأنه يرمي إلى جعل العلاقات الإنسانية مبنية على مبادئ المساواة والسلم والعدل.

لكن التاريخ لم يكن دوما هكذا. فقد وقعت تجاوزات وعدم تسامح مع الآخر، لأن خصوصية المساواة الروحية spiritual egalitarianism)) لم تحترم دائما.[...]

إن الديانات الإبراهيمية، والإسلام خصوصا، لها الكثير مما يمكن أن تساهم به في بناء خطاب ديني عالمي حول تعاون الإنسان من أجل فضاء عام عادل.

إنني، باعتباري مُسلما تَخَرّج من المدارس الإسلامية التقليدية ومن الجامعة العلمانية الحديثة، أجدني صاحب فرصة مهمة، وفي نفس الوقت صاحب مسؤولية خاصة تتمثل في نقد الفكر الإسلامي والممارسة الإسلامية الرائجين للبرهنة على قدرة

الفكـر الدينـي عـلى تطوير «تعاقـد تفاعـلي» (overlapping consensu)[1] بهـدف إقامة مجتمـع ديمقراطـي وحكامـة عادلة.

إن هـدف الوحـي هـو إرشـاد الإنسـان وليـس حكمَـه. إن القـرآن لا يتحـدث فقـط عـن تكريـم الإنسـان بخلافـة الأرض، بـل يتحـدث أيضـا عـن قـدرات الإنسـان، وعن قيمـة الزمـن، وعـن سـلطة الإنسـان العقليـة في البحـث عـن الحقيقـة وعـن مسـتقبله. إن الفـوارق بـين الرجل والمـرأة، وتدهـور الموارد البشريـة، وإهمـال التجارب الإنسـانية، كلهـا عوامـل وفرص تُحَتـم على المفكر المسـلم إعـادة الاعتبار لقيم الانسـان في السـياق الإسـلامي وفي الغـرب، أخـذا بعـين الرشـد الاعتبـارات الوطنيـة والأولويـات والتراث.

إن الديانـات الإبراهيمية تعطـي أهمية للمسـؤولية الفردية والجماعية في المسـاهمة في بنـاء فضاء عـام منتظم مصبوغ برسـالة الوحـي الأخلاقيـة [...] فحرية المعتقـد مكفولة في القـرآن، ولولاها لمـا صحت الحرية والمسؤولية التي يتحـدث عنها[...]؛ بل إن رسـول الإسـلام نفسـه لم يكن إلا هاديا ومُذَكـرا ومُنذرا للنـاس وليس الحَكَـم الفصل في فرض الايمـان على النـاس[...]. ولنـا في نظـام المِلـل العثمـاني (Millet system) مثـال تاريخـي آخر لحريـة المعتقد في الفضاء العـام. [...]

إن الفـرق بين "الـرد الأخلاقـي" و"الـرد الدينـي" للهداية الإلهيـة مهم للغايـة هنا. فاعتبـارا للغايـة الإلهيـة في علاقتهـا بالإنسـان فـإن اللـه يمنحنـا نوعـين مـن الهدايـة أو الإرشـاد: هنـاك إرشـاد أخلاقـي عـام -universal moral guidance- يمـس الإنسـان عامـة، وإرشـاد الوحـي الخـاص -particular revelatory guidance- الـذي يمـس مجموعـة بشريـة بعينهـا. فالإرشـاد العـام يجيـز فـرض نمـط أخلاقـي موضوعـي مـا، أحيانـا بالقـوة والعنف لأنه شـمولي، أما الإرشـاد الخاص فهـو لا يفرض نفسـه بالقوة لأن هدفـه قـد ينقلـب إلى ضـده. ورغـم أن القـرآن يتحـدث عـن نمـط أخلاقـي عـام للحيـاة فـوق الأرض إلا أنـه يخـرج علاقـات اللـه والإنسـان مـن حسـابات الإنسـان وتشريعاته الأرضيـة بحيـث تصبـح تعاليـم الوحـي إرشـادات وتذكـيرا وتنبيهـا إلى ضرورة الخضـوع لإرادة اللـه. إن اللـه يُذَكـر الرسـول في القـران أن لا سـلطة لـه عـلى نفـوس النـاس.

1 فكرة التعاقد التفاعلي أو overlapping consensus ترجع للفيلسوف الأمريكي المعروف جون رولز John Rawls. وساشادينا يحيل عليها دون الإشارة إلى مصدرها لأنها فكرة أصبح منظرها معروفا في الأوساط الأكاديمية.

هـذا التوضيح حـول نوعَي الإرشـاد في القـرآن يعطينا سـندا من الكتاب حـول حرية التديـن ليـس فقـط لكونـه إرشـادا يتبنـى فكـرة الأخـلاق الموضوعيـة العامـة أو العالميـة التـي يصـل إليهـا العقـل بـدون تمييـز بـين عقـل المؤمـن وغـير المؤمن، بـل كذلـك لأنه يعـترف بإمكانية خطأ الضمـير أو خَطَئِيَّـة الضمـير -fallible conscience- التي قد تعجز عـن الاسـتجابة للدعـوة الإلهيـة. إن إمكانيـة رفـض الإرشـاد الدينـي يعني التسـامح مع اسـتقلالية الإنسـان في مـا يخـص الاختيـارات الدينيـة. [...] ورغـم الاختـلاف في الدين فـإن الوثائـق الإسـلامية الأوليـة في تدبـير الشـأن العام تعـترف بالآخـر المختلـف باعتباره متسـاوياً في الخلـق، ومحتاجا للإرشـاد وليـس للحكم من قبـل الدين. مثال ذلك رسـالة الخليفـة الرابـع عـلي بـن أبي طالـب لـوالي مصر عنـد تعيينـه ووصيتـه لـه بمعاملـة الرعية بالتسـاوي مـن باب الإنسـانية كمـا جـاء في نهج البلاغـة، بقولـه: «وأَشْـعِر قلبـك الرحمة للرعيـة، والمحبّـة لهـم، واللطـف بهـم، ولا تكونـن عليهـم سـبعاً ضاريـاً تغتنـم أكلهـم، فإنّهـم صنفان: إمّـا أخ لك في الدين، أو نظـير لك في الخلق، يفرط منهـم الزلل، وتعرض لهـم العلـل، ويؤتى عـلى أيديهـم في العمـد والخطـأ، فأعطهم مـن عفـوك وصفحك مثل الـذي تحـب وتـرضى أن يعطيـك اللـه مـن عفـوه وصفحـه، فإنّـك فوقهـم، ووالي الأمـر عليـك فوقـك، واللـه فوق مـن ولاك! وقـد اسـتكفاك أمرهـم، وابتلاك بهـم». [...]

الفضاء العام الديني
في المجتمعات الإسلامية المبكرة

ديل أيكلمان*
ترجمة: ياسين اليحياوي**

تقديم المترجِم

يكمـن الدافـع وراء ترجمة مقالـة ديل أيكلمـان، المتُعلقة بالفضـاء العام الدينـي***، في ثلاثة اعتبارات رئيسـة:

- يتعلـق الأول بالكاتـب نفسـه، الـذي يُعـد أحـد أعـلام أنثروبولجيـا المعرفـة وأنثروبولجيـا الإسـلام، وخاصـة العلاقـات بـين الديـن والسياسـية؛
- أمـا الثاني، فيتعلق بطبيعة المقالة، إذ يسـتعرض فيها أيكلمـان أهم الأبحاث التي تطرقـتْ إلى وجـود فضـاء عام دينـي في المُجتمعات المُسـلمة. وقد يسـتغرب القـارئ المتابع لتطـورات النقاش العلمي في السـياق الغـربي دواعيَ إسـقاط مفهوم الفضـاء العام الرهين بالتجربـة الأوروبيـة عـلى التجربـة العربية-الإسـلامية، لكـن بعيـداً عـن أن يكـون الأمـر

---

* أستاذ الأنثروبولوجيا من درجة رالف وريتشارد لازاروس الفخرية، وأستاذ فخري للعلاقات الإنسانية، ومنسق العلاقات في جامعة دارتموث والجامعة الأمريكية في الكويت. ينصب اهتمامه حول أنثروبولجيا المعرفة، وأنثروبولجيا الإسلام والشرق الأوسط، وخاصة العلاقات بين الدين والسياسية. صدرت له عدة أبحاث ودراسات أبرزها: الإسلام والإنسية -مؤلف جماعي- (2018)؛ الشرق الأوسط من منظور أنثر وبولوجي (2002)؛ الإسلام في المغرب (1991)؛ المعرفة والسلطة في المغرب (1985).

** باحث في مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط.

*** العنوان الأصلي للمقالة:

Dale F. Eickelman, "Foreword: The religious public sphere in early muslim societies", in: Miriam Hoexter & Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (eds.), *The public sphere in muslim societies* (Albany: State University of New York Press, 2002), p. 1-8.

إسقاطاً للمفهوم في سياقات مختلفة، أو أن يستبطن مقال أيكلمان -وباقي مقالات الكتاب- نظرة إثنو-مركزية تُعلي من شأن الأنا الغربي، فإنَّ ما يُقدمه هذا الكتاب يُعد مقاربة ما بعد حداثية، تقترح فهماً جديداً لدور الدين في المجتمع. ويستطيع القارئ أن يقف على أوجه النقد لتلك الأبحاث الكلاسيكية القديمة التي نظرتْ إلى الحضارة الإسلامية من مُنطلق صراع الأنا والآخر، والتي لا تخلو من التنميط وأحكام القيمة. وإذا كان أيكلمان يستعرض بشكل مُقتضب الأفكار الأساسية عن وجود فضاء عام ديني في المجتمعات الإسلامية خلال فترة ما قبل الحداثة، لكون مقاله هو افتتاحية ومقدمة لكتاب جماعي ساهم فيه نخبة من المتخصصين في التاريخ الإسلامي، فإنَّ باقي المقالات التي يتكون منها الكتاب تُعد بمثابة تمهيد الطريق لمن يرغب في إعادة قراءة التاريخ من زاوية مفهوم الفضاء العام الديني، إذ يجعل منه أداة تحليلية لدراسة المجتمعات الإسلامية خلال العصرين الوسيط والحديث؛

- ومع أنَّ مفهوم الفضاء العام يُعد من بين المفاهيم التي اشتغلت بها الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولجية في العالم العربي، إلا إنَّ الدراسات التاريخية لا تزال تفتقر إلى مثل هذه المقاربات، وتغفل عن النتائج المُهمة التي قد يُوفرها إدراج الفضاء العام الديني باعتبارها أداة تحليلية تُعيد قراءة المصادر التاريخية المتاحة، وهو العامل الثالث الذي حفزنا على ترجمة مقدمة الكتاب، التي نأمل من خلالها لفت نظر القارئ العربي إلى هذا العمل الجماعي الغني، كما يحدونا الأمل أن تستمر الترجمة لتشمل كامل الكتاب.

وقد حاولنا قدر المستطاع خلال الترجمة الاحتفاظ بالأسلوب الذي أراده ديل أيكلمان، لاسيما في الكتابة الأنثروبولجية التي تُميز مؤلفاته، ومع ذلك فلن يخلو الأمر من خيانة، على حد المقولة الإيطالية الشهيرة "الترجمة خيانة" Traduttore, traditore. كما ارتأينا إضافة هوامش على المتن، أشرنا إليها بالعلامة (*) عوضاً عن الترقيم، لتتمايز عن هوامش النص الأصلي.

* * *

النص المترجَم

إنَّ البحث عن فضاءات عامة في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، خلال فترة ما قبل الحداثة، يُعد عملاً حديثاً؛ إذ إلى وقت قريب، لم يلتفت المؤرخون وعلماء الاجتماع إلى إمكانية وجود فضاء عام، نتيجة تمسكهم بادعاءات قديمة بشأن خصائص المجتمعات "التقليدية" بشكل عام، والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص. في حين يذهب المُساهمون في هذا المجلد* إلى أنَّ المجتمع الإسلامي "التقليدي" شهد أصنافاً متنوعة ومُتغيرة من الفضاءات العامة، امتازتْ بتمظهراتها الواسعة النطاق، مثل الأفكار والتعبير عن الحضارة الإسلامية نفسها.

منذ الخمسينيات وحتى السبعينيات من القرن الماضي، كان للانتشار الكبير لنظرية التحديث الكلاسيكية أثر سلبي، إلى درجة أنها عرقلت التفكير الاجتماعي والتاريخي حول طبيعة البُنى الدينية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات ما بعد الحداثة. وهكذا رأى أحد رواد نظرية التحديث في الستينيات أنَّ العالم الإسلامي يواجه خيارا غير مستساغ بين "شمولية إسلامية جديدة" عازمة على "إحياء الماضي"؛ أو "إصلاح إسلامي" قد يفتح "الأبواب الموصدة"، لكن من شأنه أن يؤدي إلى طوفان شامل[1]. وإلى أواخر السبعينيات، ظلتْ هذه الافتراضات حول دور الإسلام في عملية التنمية تفتقر إلى الدقة، ومن ذلك ما هو مذكور في النص التالي: "إنَّ الفجوة بين السلطتين السياسية والدينية في دولة مُصنعة تُصبح أكبر بشكل تدريجي، في حين أنَّ النفوذ الإسلامي والسيطرة الإسلامية تتقوى عند الإبقاء على الوضع الراهن في مجتمع متخلف"[2]. لقد حافظت هذه الأفكار على نشاطها في بعض الدوائر، وعلى سبيل المثال، نجد أنَّ إرنست جيلنر، في آخر كتاباته **شروط الحرية** *Conditions of liberty*، أكد من جديد قناعاته الطويلة عن "المجتمع المسلم"،

* يقصد ديل أيكلمان كتاب **الفضاء العام في المجتمعات الإسلامية** *The public sphere in muslim societies*.

1 Manfred Halpern, *Politics of Social Change: In the Middle East and North Africa* (Princeton; NJ: Princeton University Press, 1963), p. 129.

2 James A Bill & Carl Leiden, *Politics in the Middle East* (Boston; Toronto: Little Brown, 1979), p. 69.

إذ يُفضل الحديث عن مجتمع مسلم واحد عوض الحديث عن مجتمعات إسلامية، لأنه يرى أن الإسلام يفرض قيوداً أساسية على سلوك المسلمين وفكرهم[1].

لم تؤطر نظرية التحديث عمل المنظرين الاجتماعيين فحسب، بل منعتْ المؤرخين من تخيل قدرة الإمبراطوريات التقليدية والمجتمعات والتشكيلات الدينية أن تتمتع بدينامية مثل نظيراتها "الحديثة"؛ وهو ما جعل تلك النظرة السلبية عن قدرة الإمبراطورية العثمانية على التطور تسود على نطاق واسع في الفكر الشعبي وفي العديد من التحليلات التاريخية، وتؤدي نهاية المطاف إلى القول باستحالة وجود استمرارية بين الإمبراطورية الدينية، والجمهورية العلمانية التي جاءت على أعقابها. وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ عدداً قليلاً من الباحثين ذهبوا إلى القول إنَّ الإمبراطورية العثمانية -رغم شيطنتها من قبل المعاصرين- قد تحتوي على العديد من البذور لتطوير الجمهورية العلمانية؛ إذ على سبيل المثال، تُظهر الدراسات الأخيرة لدينامية وديموغرافية الأسر العثمانية، وجود مؤشرات مُهمة عن انتقال تدريجي من الإمبراطورية إلى الدولة. ما يُمكن تأكيده هنا، أنَّه لا وجود للقطيعة كما يزعم إصلاحيون مثل مصطفى كمال أتاتورك (1938-1881) وأولئك المتؤثرين بالافتراضات الضمنية والصريحة لنظرية التحديث[2].

إن الفضاء العام، شأنه في ذلك شأن المجتمع المدني الأكثر انتشارا، عاود الظهور في العقد الماضي بكونه مفهوماً أساسياً[3]؛ مع ذلك حاول بعض المنظرين الاجتماعيين تتبع أصوله إلى القرن الثامن عشر. على سبيل المثال، في مقالة إيمانويل كانط عن التنوير، يُمكن الوقوف على مفهوم "الجمهور" public ممثلاً بكلمات كاتبٍ، يظهر أمام قراءٍ مستقلينٍ عن وسطاء السلطة من الدعاة والقضاة والحكام. ومن ثم فإنَّ الأفكار حول "الجمهور" المقدمة بهذه الطريقة يكون الحكم عليها بناء على مزاياها

1 Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society Ans Its Rivals* (London: Penguin Books, 1994), p. 211.

2 Alan Duben & Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

3 يُنظر على سبيل المثال:

Dominique Colas, *Dictionnaire De La Pensée Politique: Auteurs, Oeuvres, Notions* (Paris: Larousse, 1997).

الخاصة. يتضمن هذا المفهوم فكرة وجود فضاء عام منفصل عن كل الهياكل الرسمية للسلطة الدينية والسياسية وعن حيز العائلة والأقارب[1]؛ وهو الأمر الذي يحيل على ما قدَّمه يورغن هابيرماس، على الرغم من أن تطويره للفكرة يستند إلى حد كبير إلى المجتمعات الأوروبية، وهو في نظر الكثيرين مرتبط بظهور شكل معين من المجتمع البرجوازي وبالخطاب "العقلاني-النقدي"[2].

إنَّ مقاربة هابرماس لفهم فكرة الفضاء العام ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطورات في أوروبا منذ أوائل القرن السادس عشر. ومن أجل فهمٍ أكثر دقة للفضاء العام في مناطق أخرى من العالم، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية ما قبل الحداثة، يُمكن الإحالة على مقاربة آيزنشتات Eisenstadt وسكلوشتر Schluchter[3]، حيث يؤكدان من خلال تطويرهما لمفهوم الحداثات المبكرة[4] على أنَّه يشهد عملية إنشاء وصراع وتدفق في كل من المُجتمعات "التقليدية" والحديثة على السواء، ذلك أنَّ المجتمعات والحضارات لا تتطور بشكل مستقل، بل من خلال "التفاعل المستمر بين القوانين الثقافية لهذه المجتمعات، وتعرضها لتحديات داخلية وخارجية جديدة"*.

لا تُعد هذه الفكرة جديدة تماماً؛ فقد لاحظ آيزنشتات وسكلوشتر أنِّ دراسة ماكس ڤيبر لدور الطوائف في توليد حركات الاحتجاج، يأخذ في الحسبان التوترات الداخلية والخارجية للظروف الاجتماعية التي أدت إلى ظهور تفسيرات وممارسات ثقافية جديدة. هذا الفهم لديناميات المجتمعات "التقليدية" يتناسب بشكل جيد مع الفهم المعاصر للحضارة الإسلامية "الكلاسيكية"؛ فعلى سبيل المثال، تؤكد دراسة أجريت مؤخرا بشأن الأشكال الحضرية في البلدان الإسلامية، أنَّ العملية الحضرية خلال القرون الأربعة الأولى لظهور الإسلام لم تعتمد على خلق نماذج جديدة، بقدر

1 See Roger Chartier, *Les Origines Culturelles De La Révolution Française* (Paris: Seuil, 1991), p. 23-28.

2 Craig J. Calhoun, "Introduction: Habermas and the Public Sphere", in: Craig J. Calhoun (ed), *Habermas and the Public Sphere* (Massachusetts: Massachusetts institute of technology, 1992) p, 7.

3 Shmuel N. Eisenstadt & Wolfgang Schluchter, "Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View", *Daedalus*, vol. 127, no. 3 (1998), p. 1-18, p. 5.

4 يستعمل إيسنستاد وسكلوشتر الحداثة بصيغة الجمع، للإشارة إلى وجود نماذج أخرى للحداثة غير النموذج الغربي.

* Eisenstadt & Schluchter, p. 5.

ما هي عملية تراكمية وتكيُّفية، أدتْ نهاية المطاف إلى ظهور أشكال شديدة التعقيد والتنوع، تمزج التقاليد الهيلينية-البيزنطية والإيرانية وتقاليد أخرى[1].

يُقدم نمرود هورفيتز Nimrod Hurvitz في كتاب **الفضاء العام في المجتمعات الإسلامية*** تحليلاً تاريخياً دقيقاً لمحنة خلق القرآن (833-848م) التي تُعد واحدة من الأحداث المُهمة في التاريخ الإسلامي المبكر، وذلك من خلال ربطها بمفهوم الفضاء العام الديني. يؤكد هورفيتز في دراسته أنَّ وجود هذا الفضاء لا ينطوي فقط على صراع حول متخيل الناس، بقدر ما هو صراع على حدود السلطة -في هذه الحالة بين الحاكم ورعاياه-. فخلال الخمسَ عشْرة سنة للمحنة، أيَّد أربعة من الخلفاء المتعاقبين رأي فئة من العلماء (المعتزلة) وفرضوا على المسلمين الاعتقاد بأن القرآن مخلوق، على الرغم من الدعم الشعبي المكثف للرأي التقليدي الذي كان دائما موجوداً. لقد لقي الحكم القهري للعقيدة -الذي فُرض من خلال العُنف والتعذيب- مقاومة شرسة، أدتْ في نهاية المطاف إلى التخلي عن القول بخلق القرآن عام 848م؛ وكانت النتيجة أن أصبح الحيز الذي يُعرِّف فيه العلماء "العقيدة الدينية" أكثر شساعة، مقابل وضع حدود لحيز العمل العام، الذي لم يعد يتدخل فيه الخلفاء والحكام إلا نادراً وبحذر شديد.

تُشير إعادة صياغة الأحداث بالطريقة التي قدَّمها هورفيتز، إلى وجود فضاء عام ديني يوفر تدفقا واسعا لـ"العمل الاجتماعي الخطابي" discursive social action، حيث يستمر جميع أعضاء الجماعة بمُراقبة بعضهم البعض، وفرض العقيدة من خلال شكل غير رسمي للإجماع ولتسلسل هرمي مشترك للقادة الدينيين المؤثرين. لقد حاول الخلفاء والمعتزلة من خلال «المحنة» تدمير التفاهم والتوقعات المشتركة لهذا الفضاء العام الديني، ولكن في النهاية فشلوا في القيام بذلك. وكما هو الحال في فترة الحكم البُوَيهي، التي شملتْ منطقتي إيران والعراق في القرن العاشر

1 Paul Wheatley, *The Places Where Men Pray Together: Cities in the Islamic Lands Seventh Through the Tenth Centuries* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), p. 263.

* Nimrod Hurvitz, "The Mihna (inquisition) and the public sphere", in: Miriam Hoexter & Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies* (Albany: State University of New York Press, 2002), p. 17-29.

والحادي عشر الميلاديين، فإن الأزمات المتكررة للسلطة الملكية تتعايش مع الازدهار الاقتصادي والحياة الاجتماعية المنظمة، التي أصبحت ممكنة من خلال التفاهمات المشتركة حول الثقة والولاء والرعاية. إنَّ هذه التفاهمات وشبكات الالتزامات تنطوي على نظام أخلاقي يمتد إلى أبعد من روابط العائلة والقبيلة، الأمر الذي يجعله مُتمايزاً عن سلطة الدولة أو السلطة الملكية[1]. وتدل هذه الشبكات من الالتزامات، والنظام الأخلاقي المرتبط بها، على وجود فضاء عام مستقر، دون أن يكون ثابتاً؛ وفَّر إطاراً للخطاب [القول] والممارسة [العمل] خارج نطاق العائلة والحكام، وسهلت النقاش بشأن الصالح العام وحدود الإدماج والإقصاء. وبالإمكان تقديم حجج مماثلة تَخُصُّ حالة القاهرة كما تُظهرها مخطوطات جنيزا[2]، وأيضا حالة دمشق في القرون الوسطى كما درسها مايكل تشامبرلين[3] الذي أبرز وجود إجماع وشعور مشترك للمجتمع القائم على التعلم الديني.

وعن بغداد السلجوقية، حاولتْ دافنا إفرات Daphna Ephrat* تأكيد وجود فضاء عام ديني شارك فيه عدد من الجماعات المحلية. وحسب الدراسة التي قدَّمتها، يُعد هذا الفضاء -الذي يختلف إلى حد كبير عن المؤسسات الرسمية التي تسيطر عليها الدولة- نتاج مُشاركة كل من الطرق الصوفية، والخانِقانات، والمدارس والمذاهب الفقهية، في تقاطعات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية، مما يجعلها قادرة على الحفاظ على الاستقرار وعلى النظام الاجتماعي.

تتميَّز شبكة التفاهمات بالثبات والحضور المُستمر في البنية الكلية، دون أن يخلو ذلك من وجود توترات خلاقة وأحيانا مدمرة. كما تتفاوت مُختلف المذاهب في

---

1 Roy P. Mottahedeh, *The Shu'ûbîyah controversy and the social history of early islamic Iran* (Princeton: Princeton University, 1980).

2 للاطلاع على أنماط التجارة المعقدة والواسعة النطاق القائمة على هذه التفاهمات المشتركة يُنظر:
Shelomo D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the documents of the Cairo Geniza, vol. 3, The family* (Berkeley, California: University of California Press, 1967).

3 Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

* Daphna Ephrat, "Religious leadership and associations in the public sphere of Seljuk Baghdad", in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, p. 31-48.

تماسكها الداخلي وتنظيمها وعلاقتها بالسلطة السياسية. بيد أنَّ إفرات تؤكد بشكل عام أن الحكام امتنعوا عن اتخاذ موقف في الخلافات العقدية بين مختلف المدارس والفرق، ولم يتدخلوا إلا عندما أدت هذه النزاعات إلى اضطرابات عامة. وبحلول نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، تراجعتْ المنافسة بين المذاهب، واجتمعت النخبة الدينية بشكل غير رسمي لتحديد طابع النظام العام. ورغم هذه المُحاولة لإعادة القوة للمذاهب الفقهية، فإنَّه مع نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، بدأت الطرق الصوفية تحل محلها، لاسيما في توفير إطار شاسع للعمل المجتمعي والانتماءات الاجتماعية، الذي غالباً ما يتجاوز الروابط اللغوية والاجتماعية والفئوية.

وبالإضافة إلى تبيان علاقة المذاهب الفقهية والطرق الصوفية بالفضاء العام الديني، تُحدد إفرات المُشترك بينهما في الطابع «غير الرسمي» لتقاليد التعلم والعلاقات الدائمة بين الشيخ والمريد في كلتا المؤسستين -الفقهية والصوفية-، باعتباره مفتاحاً لفهم كيفية إضفاء الشرعية على العمل الاجتماعي. وبطريقة موازية، تُبرز دانيال تالمون-هيلر Daniella Talmon-Heller* أنماط القيادة داخل المجتمع الحنبلي في منطقة سوريا، خلال حكم الزنكيين والأيوبيين. حيث تُشير في بحثها إلى أنَّ الدليل المُباشر على التفاهمات الدينية «الشعبية»، والمدى الكامل لهذه التفاهمات وممارستها في المجال العام، يظل غير مؤكد. بيد أنَّ دراستها، على الرغم من ذلك تُعد الأكثر مقدرة على التفسير من خلال التنقيب الجديد في الأدلة المتاحة.

تُذكرني المقاربة الجديدة التي انتهجتها، بمحادثة في أوائل الثمانينيات مع بيتر براون Peter Brown، المؤرخ المتخصص في المسيحية اللاتينية المبكرة. فعندما أخبرته باندهاشي من وجود إشارات إلى قديسين عاشوا في المغرب خلال القرن العشرين، في كتابه **تمجيد القديسين**[1]، أجابني بأنَّ قراءته لهذه النصوص الإثنوغرافية دفعته إلى البحث بطرق جديدة في الأدلة المتاحة حول المسيحية المبكرة على ندرتها وغموضها.

* Daniella Talmon-Heller, "Religion in the public sphere: rulers, scholars, and commoners in Syria under Zangid and Ayyubid rule (1150–1260)", in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, p. 49-63.

1 Peter Brown, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981).

وبالموازاة مع ذلك، فإنَّ فكرة الفضاء العام -الفضاء العام الديني في هذه الحالة- سمحت للمؤرخين المتخصصين في المجتمعات الإسلامية، في فترة ما قبل الحداثة، أن يفهموا بشكل أفضل الأنماط الاجتماعية المضمرة في المصادر، سواء تعلق الأمر بالأنماط العميقة غير الظاهرة أو بالأنماط المعيارية.

إنَّ أهمية الروابط "غير الرسمية" في إنشاء مجال عام ديني مستقر، تصبح أكثر وضوحاً عندما نُرجع مفهوم المؤسسة إلى معناه الأصلي؛ وذلك بكونها وسيلة مقبولة ومعترفاً بها اجتماعياً لإنجاز مهمة ما، وليس باعتبارها مجموعة مستأجرة تُمنح لها صلاحيات رسمية من قبل السلطات المركزية. ومن خلال هذا التمييز، تكتسب الروابط بين الشيخ والمريد بُعداً جوهرياً وواقعياً أكثر عمقاً من تلك الروابط التي تمثلها مؤسسات معترف بها قانونيا من قبيل الأوقاف أو المدارس. وفي هذا الصدد، يذكر عالم الأنثروبولوجيا عبد الله حمودي أنَّ الرابطة الصوفية بين الشيخ والمريد هي الاستعارة والممارسة الرئيسية التي يجري من خلالها إضفاء الشرعية على السلطة في جميع أنحاء العالم العربي عموما، وفي المغرب على وجه الخصوص إلى زمننا الراهن، على الرغم من المظاهر الشكلية للمؤسسات التمثيلية البرلمانية وغيرها[1].

من جهته، تناول هايم جيربر Haim Gerber* فكرة وجود فضاء عام في المجتمع العثماني من زاوية الشريعة. لقد شهدتْ الشريعة على مدار التاريخ الإسلامي العديد من التعديلات والإضافات، خاصة منذ منتصف القرن التاسع عشر. وقد حافظ الفقهاء المسلمون بدقة على القول بعدم قابلية القانون السماوي للتغيير، رغم ممارستهم الاجتهاد لإنشاء تشريع واقعي[2]. بيد أنَّه على صعيد الممارسة، يبقى الاجتهاد مرتبطاً بنظرائهم من الفقهاء والقضاة وبمعايير وتفاهمات مشتركة بين الجماعة. وكما يُؤكد جيربر، فإنَّ ممارسة الشريعة في المجتمع العثماني اختلفتْ اختلافاً كبيراً من مكان

1 Abdellah Hammoudi, *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism* (Chicago: Chicago University Press, 1997).

* Haim Gerber, "The public sphere and civil society in the Ottoman empire", in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, p. 65-82.

2 See Dale F, Eickelman & James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 26; Frank E. Vogel, "Conformity with Islamic Shari'a and Constitutionality Under Article 2: Some Issues of Theory, Practice and Comparison", in: Eugene Cotran & Adel Omar Sharif (eds.), *Democracy, the Rule of Law and Islam* (London: Kluwer Law International, 1999).

إلى آخر، بسبب هذه التفاهمات المحلية، دون إغفال دور القضاة، الذين على الرغم من تعيينهم من قبل الحاكم، إلا أنَّهم يشتغلون بطريقة مستقلة عن تدخل السلطة المركزية. وعلاوة على ذلك، يمارس القُضاة نفوذا يتجاوز الشريعة نفسها، إذ يُمكنهم العودة إلى النصوص الإسلامية وأيضا الأعراف من أجل فرض نظام أخلاقي إسلامي مفهوم محليا. يسري الأمر نفسه على مجموعة من التنظيمات، من قبيل الأوقاف، والرابطات الحرفية، التي بصرف النظر عن الاعتراف بها من قبل الإدارة العثمانية، فإنها تعمل بشكل مستقل، ولها قانون خاص يُحدد الممارسات المقبولة ويُسوي النزاعات بين أعضائها ويُعاقب على الجرائم المُرتكبة.

موازاة مع ما ذهب إليه جيربر، فإنَّ وصف أهارون لاييش Aharon Layish* لدور القاضي في عملية التوطين في ليبيا الحديثة، وبَرِّيّة الخليل**، يؤكد أنَّ ممارسة الشريعة تطورت خارج سلطة الحاكم. وكان القضاة ملزمين بإنفاذ قانون تشريعي خاص بمنطقة برية الخليل: قانون حقوق العائلة العثمانية لعام 1917، وقوانين حقوق العائلة الأردنية لعامي 1951 و1976؛ وفي ليبيا من عام 1972 فصاعدا، عند تدوين أول قانون للأحوال الشخصية. ومع ذلك، فإن القضاة ظلوا مُحتفظين بقدر من الاستقلال فيما يتعلق بالعناصر غير المقننة في الشريعة، وخاصة في مسائل الزواج والطلاق. إنَّ السياقات التي وصفها لاييش هي نفسها التي يتحقق فيها الافتراض الضمني بأن الممارسة القبلية تتم إزالتها من أحكام الشريعة؛ إذ يستخدم القضاة في هذه الحالة سلطتهم التقديرية للربط بين الشريعة والواقع الاجتماعي. وعلى الرغم من أن هذا الربط أكثر بياناً في البيئات القبلية مثل ليبيا وبرية الخليل، فإنَّ القضاة في أماكن مختلفةٍ مثل المملكة العربية السعودية وإيران (حيث يطبق القضاة قانوناً عائلياً مُقنَّناً) يستخدمون سلطة تقديرية مماثلة[1].

* Aharon Layish, "The Qadi's role in the islamization of sedentary tribal society", in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, p. 83-107.

** ذكر أيكلمان تسمية صحراء يهودا للإشارة إلى برية الخليل، وقد ارتأينا إثبات الطوبونيميا العربية كما ذُكرتْ في المصادر العربية التي تعود للفترة الوسيطة والحديثة.

1 يُنظر: Vogel 1999؛ وبخصوص حالة إيران يُنظر:

Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (London: I.B. Tauris, 1999).

إنّ دراسة لاييش تُؤكد الدور المركزي للقاضي داخل المُجتمع القبلي، من خلال خلق فضاء عام، شهد توسعاً مُهما منذ القرن التاسع عشر نتيجة أسلمة القوانين الشخصية. ومع أنَّ القضاة يتم تعيينهم من قبل الدولة، إلا أنَّهم يتمتعون باستقلال أخلاقي، في الوقت نفسه الذي يستمدون شرعيتهم في نظر الجمهور انطلاقا من اشتغالهم في فضاء مستقل.

في حين، يسمح لنا ما قدَّمه نحميا ليفتشيون Nehemia Levtzion* عن الطرق الصوفية وما قدَّمته مريام هوكستر Miriam Hoexte** عن الوقف، بالوقوف على السبل الجديدة التي يُمكن من خلالها تحليل الأدلة التاريخية على ضوء مفهوم الفضاء العام. يؤكد ليفتشيون أنه مع القرن الحادي عشر بدأ يُنظر إلى أدوار الشيخ الصوفي والفقيه على أنها متوافقة. ينحو في عملية التوليف هذه منحى بيتر براون في كتابه عن القديسين في المسيحية اللاتينية المبكرة؛ كما يُذكِّر بأنَّ المعتقدات التي تعتنقها النخبة مقيَّدة بشكل كبير من قبل تلك السائدة شعبيا، وهي نقطة أثيرتْ أيضا في دراسة هورفيتز عن المحنة، وبشكل خاص في بحث تالمون-هيلر عن دور العامة من الناس في تشكيل الممارسات الدينية.

يتتبع ليفتشيون بشكل مبهر، الشكل المتغير للصوفية على مر القرون، حيث يدرس الكيفية التي استطاع من خلالها شيوخ التصوف والطرق الصوفية حشد الدعم الشعبي؛ وضمان الاستقرار؛ وتقديم متنفس للمظالم الفردية والجماعية؛ وتوضيح المعايير الاجتماعية والدينية. بالنسبة للبعض، كانت هذه الشعبية المنتشرة خيانة للوعد الروحي للصوفية، وقد ذهب فضل الرحمن إلى أبعد من ذلك، حين القول إنَّ التفاهمات الصوفية الشعبية للقرنين الثاني عشر والثالث عشر كانت سببا في ظهور المشعوذين والدراويش[1]. في حين يرى ليفتشيون أنَّ التغيرات الكبيرة نحو

* Nehemia Levtzion, "The dynamics of Sufi brotherhoods", in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, p. 109-118.

** Miriam Hoexter, "The waqf and the public sphere", in: *The Public Sphere in Muslim Societies*, p. 119-183.

1 Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 185.

تنظيـم رسـمي وتسلسـل هرمي، كمـا شـهِدتها بعض الطـرق الصوفيـة في القـرن الثامن عـشر، قد سـمح لهـا بـأن تكـون وسـيلة للتغيـير الاجتماعـي والسـياسي.

وعـلى الرغـم من هـذه التغييرات، فـإنَّ تماسـك العلاقة بين الشـيخ والمريـد وقدرتها عـلى إضفـاء الشرعيـة عـلى مختلـف أشـكال السـلطة الدينيـة السياسـة، يُعـد بمثابـة العنـصر الموحـد بـين الطـرق الصوفيـة، قبـل نقطـة التحـول وبعدهـا -في القـرن الثامـن عـشر-. وقـد اسـتطاعتْ الطـرق الصوفيـة الوصـول إلى جهـات مُختلفـة -التجار وسـكان المدينـة والفلاحـين والنـاس مـن مُختلـف المناطـق والفئـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة-، وذلـك مـن خـلال الاعتمـاد عـلى المدرسـة العربيـة إضافـة إلى اسـتخدام اللغـات المحلية في المنطقـة. وكثـيرا مـا كانـت السـلطات الحاكمـة تتوجـس مـن الطـرق الصوفية بسـبب اسـتقلاليتها وقدرتهـا على التعبئـة والعمل، وربـط المناطـق المحلية بمجالات نفوذ أوسـع بكثـير. ومـوازاة مع ما قدمـه فينسـنت كورنيـل Vincent Cornel[1] في مؤلفـه عن الطرق الصوفيـة بالمغـرب، يُشـير ليفتشـيون إلى أن وظيفـة الصلحـاء لا تتضمـن فقـط القـرب مـن الحـضرة الإلهيـة (الوَلايـة)، ولكـن أيضـا ممارسـة السـلطة الدنيويـة (الوِلايـة). لقد جسَّـد الصلحـاء نظامـاً أخلاقيـاً عـادلاً؛ وسـواء من خـلال الفعـل أو القول (الاسـتعارات الثقافيـة)، وضـع هـذا النظـام حـداً لإسـاءة اسـتخدام السـلطة وسـاهم في إنشـاء الدولـة الشريفـة بالمغرب.

وأخيرا، تُشـير هوكسـتر في تحليلهـا للوقـف إلى الكيفية التي اسـتطاعت مـن خلالها هـذه المؤسسـة خلـق فضـاء عـام مسـتقل عـن سـلطة الدولـة. يُظهـر اسـتعراضها المفيـد لمختلـف الاتجاهـات في دراسـات الوقـف خـلال السـنوات الأخيرة أبعـادَه المتعـددة لفهم عـدة جوانـب، مـن النـوع الاجتماعـي إلى خلق فضـاء عـام؛ مؤكـدة في ذلك وجـود فضاء للعمـل الاجتماعـي والاقتصـادي له عائدتـه الخاصة التي تضمن اسـتقلالية مؤسسـات الوقـف، ممـا يجعلـه يقـع على حد سـواء بـين فضـاء العائلة وفضـاء الحاكـم[2].

1 Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

2 Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers, and Community: Waqf Al-Ḥaramayn in Ottoman Algiers* (New York: Brill, 1998).

ومن المسائل المثيرة للاهتمام التي تطرقتْ إليها الدراسة: انتشار المساومة الضمنية بين الحكام والمجتمع، التي عادة ما تكون من قبل العلماء. إن "المساومة الضمنية" في هذه الحالة لا تعني صراعاً مباشراً ومستمراً بين الحكام والمحكومين، وإنَّما اعترافا بالدعم الشعبي الواسع النطاق للوقف بكونه مؤسسة مستقلة، وبالحدود الضمنية التي وضعها على نفوذ السلطة. ويُعد الحُكام، كما أوضحتْ هوكستر، من المتبرعين الأساسيين الذين استخدموا الأوقاف أداةً للسياسة العامة؛ ومع ذلك، وبسبب قواعد مؤسسة الوقف (وفق المذهب الحنفي) جرى سحب ملكية الأصول الممنوحة من الجهة المانحة، وجعلها وقفا لله. إنَّ قاعدة عدم القابلية للتصرف، والحاجة إلى الحصول على إذن من القاضي لأي معاملة على مِلكيات الوقف (مثل المبادلات أو المعاملات طويلة الأجل)، واهتمام المجتمع بالمؤسسات التي أنشأها أصحاب الوقف، أسفر عن ظهور خطاب مُستمر أو مساومة ضمنية بين الحاكم والمجتمع. ومع أنَّ الدولة سيطرتْ على إدارة أكبر الأوقاف، إلا أنّها كانت خاضعة للمساءلة الأخلاقية للمجتمع.

يُشكل الخطاب الضمني أو المساومة الضمنية، عنصراً رئيساً في الفضاء العام، نتيجة الانتشار الواسع للأوقاف وأهميتها داخل هذا الفضاء. إنَّ هذا الخطاب المستمر، بالإضافة إلى حقيقة كون الحكام قد شيدوا عدداً كبيراً من الأوقاف بأموالهم الخاصة لبناء المساجد والمباني العامة الأخرى بدل استخدام الموارد التي يُتيحها بيت المال، أدَّيَا إلى خلق رابطة من القيم المشتركة بين الحكام والمجتمع، تستند إلى جُملة المفاهيم المُوجهة للوقف وتطبيقاته، التي تتجلى في خدمة مصالح الأمة وتحديد النظام الاجتماعي الجيد، دون إغفال ما تُسفر عنه هذه العملية من إضفاء للشرعية على الحاكم في أعين المجتمع. إنَّ ما قدَّمته هوكستر في دراستها لهذا الموضوع، يُعد بمثابة مساءلة للمفهوم الذي انتشر سابقا، والذي يقوم على الفصل التام والقطيعة بين الحُكام والمجتمع، كما هو مضمن في فكرة «الاستبداد الشرقي»؛ إذ أثبت إنشاءُ الوقف واحترامُ ممتلكاته اهتمامَ الحُكام بحاجيات المجتمع ومصالحه.

يوثِّق المساهمون في هذا الكتاب لوجود فضاء عام ديني في المجتمعات الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة، وهو فضاء غير ثابت في مكوناته كما في حدوده، إذ يتميز بتقلبه الملحوظ في فترات تاريخية مختلفة. إنَّ الجهات الفاعلة في هذه الفضاءات العامة الدينية لم تكن متحدة دائما، وهي أكثر تنوعا من أن تُحصر في عائلة واحدة أو في امتداداتها أو في جماعة القرابة نفسها؛ ورغم قابلية حدودها للاختراق في كثير من الأحيان، إلا أنَّها تظل مُحافظة على ميزة انفصالها عن فضاء السلطة الحاكمة. وإذا كان الدين، في مُعظم السياقات الغربية، قد نُقل بشكل رسمي إلى المجال الخاص، فإنَّ الحدود بين الفضاءين العام والخاص، داخل المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، غالباً ما تكون غير واضحة ونادرا ما تكون ثابتة.

يُحيل عدم وضوح الحدود الفاصلة بين الفضاءين العام والخاص إلى استحالة التمييز بينهما، الأمر الذي يُشير إلى وجود استمرارية واتصال بين فضاء وآخر، وهو ما يجعلنا نخلص إلى ضرورة اقتراح فهم جديد لدور الدين في المجتمع. لقد أكدت العديد من الدراسات الغربية الكلاسيكية على الوظيفة التي قام بها "العلماء" في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، بكونهم وسطاء بين السلطات الحاكمة والمجتمعات المحلية. بيد أنَّ مفهوم الفضاء العام الديني يوسع ويكمل هذه الصورة؛ مُقترحاً أساس السلطة الأخلاقية المستقلة التي استند إليها هذا الفضاء العام في عملية الوساطة؛ كما يسمح بدراسة الطرق التي يربط من خلالها الفضاء العام الديني المجتمعات المحلية بمتخيل اجتماعي مشتركة.

المراجع

Bill, James A. & Carl Leiden. *Politics in the Middle East*. Boston; Toronto: Little Brown, 1979.

Brown, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Calhoun, Craig J. (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: Massachusetts institute of technology, 1992.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Chartier, Roger. *Les Origines Culturelles De La Révolution Française*. Paris: Seuil, 1991.

Colas, Dominique. *Dictionnaire De La Pensée Politique: Auteurs, Oeuvres, Notions*. Paris: Larousse, 1997.

Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.

Duben, Alan & Cem Behar. *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Eickelman, Dale & James Piscatori. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Eisenstadt, Shmuel N. & Wolfgang Schluchter. "Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View". *Daedalus*, vol. 127, no. 3 (1998), p. 1-18.

Gellner, Ernest. *Conditions of Liberty: Civil Society Ans Its Rivals*. London: Penguin Books, 1994.

Goitein, Shelomo D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the documents of the Cairo Geniza, vol. 3, The family*. Berkeley, California: University of California Press, 1967.

Hammoudi, Abdellah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: Chicago University Press, 1997.

Hoexter, Miriam & Shmuel N. Eisenstadt & Nehemia Levtzion (eds.). *The public sphere in muslim societies*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Hoexter, Miriam. *Endowments, Rulers, and Community: Waqf Al-Haramayn in Ottoman Algiers*. New York: Brill, 1998.

Manfred Halpern, *Politics of Social Change: In the Middle East and North Africa* (Princeton; NJ: Princeton University Press, 1963).

Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. London: I.B. Tauris, 1999.

Mottahedeh, Roy P. *The Shu'ûbîyah controversy and the social history of early islamic Iran*. Princeton: Princeton University, 1980.

Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Vogel, Frank E. "Conformity with Islamic Shari'a and Constitutionality Under Article 2: Some Issues of Theory, Practice and Comparison", in: Eugene Cotran & Adel Omar Sharif (eds.), *Democracy, the Rule of Law and Islam*. London: Kluwer Law International, 1999.

Wheatley, Paul. *The Places Where Men Pray Together: Cities in the Islamic Lands Seventh Through the Tenth Centuries*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

عندما يطفح الفضاء العمومي الهابرماسي تأملات في كتاب أوسكار نِيغْتْ: الفضاء العمومي المضاد

رفيق ارطبي*
ترجمة: سمير أوكيلي**

عنوان الكتاب	:	L’espace public oppositionnel
المؤلف	:	Oskar Negt
الناشر	:	Payot
مكان النشر	:	Paris
تاريخ النشر	:	4 أبريل 2007
عدد الصفحات	:	239

تقديم:

منذ استعماله من قِبَل يورغن هابرمارس سنة 1962، لم يعد اليوم مفهوم الفضاء العمومي يحتل موقعا مشرفا داخل الأدبيات الديمقراطية التشاركية[1]. فقد تناسل في الآونة الأخيرة عدد كبير من الانتقادات الفلسفية والسوسيولوجية التي تعيد النظر في الخصوبة المعرفية للمصطلح الهابرماسي، مقترحة بذلك مفاهيم بديلة أكثر قدرة

* باحث مغربي مقيم ببلجيكا.
** باحث مغربي مقيم بإسبانيا.

1 Isabelle Aubert "réviser l’espace public avec la sociologie. Un regard sur la théorie de Bernhard Peters", *Revue Participations,* no. 5 (2013), p. 178.

على استيعاب التحولات التي تعيشها مجتمعات اليوم[1]. في مقدمة هذه الانتقادات نجد تلك التي صاغتها "النظرية النقدية" ممثلة في أوسكار نيغت الذي لا يرى في مصطلح الفضاء العمومي الهابرماسي أداة إبستمولوجية ملائمة لاستيعاب الامتدادات أو التشعبات المتدفقة من الفضاء العمومي[2]. لذلك يقترح نيغت تعويض المفهوم الهابرماسي بآخر مجاور وبديل له سماه: "الفضاء العمومي المعارض أو المضاد". وتكمن خصوصية هذا المفهوم البديل في كونه سيسمح بإعطاء "منبر عمومي للتعبير عن الحاجيات الإنسانية الهادفة إلى كسر سطوة القفص الفضي للتمثلات المهيمنة سياسيا وإعلاميا"[3].

الكتاب الذي بين أيدينا: "الفضاء العمومي المضاد" هو عبارة عن مختارات متميزة من إنتاجات "أوسكار نيغت"، جمعها وترجمها السوسيولوجي الفرنسي "ألكسندر نومان" الذي يعود له الفضل في اقتراح هذا المفهوم ترجمةً للمصطلح الألماني "ككنوفنتلشكايت". قبل تقديم أطروحة هذا الكتاب، من المهم التوقف باختصار شديد عند المحطة الرئيسة التي أسهمت في تكوين فكر الكاتب الذي بدأ نجمه يسطع مؤخرا في سماء أوروبا.

أوسكار نِيغت: مُنظِّر «الذوات المتمردة»

منذ أن تكوَّن على يد الفيلسوف"تيودور أدورنو"، المشرف العلمي السابق لهابرماس، أصبحت كل الانشغالات الفكرية لأوسكار نيغْت[4] منصبة على قراءة التجارب البشرية انطلاقا من ربط التجربة بالمفهوم في شكل جديد. ذلك أن المفهوم في نظر نيغت، لا يمكن أن يكون وعاءً يحوي العالم، فالتجربة الاجتماعية بحاجة إلى وعاء مفاهيمي نقدي حتى لا نسقط في فخ التعميمات المنهجية. مما يعني، حسب نيغت، أن عمل الباحث الاجتماعي يجب ألا يكون حبيس التصورات الشمولية التي

1 Sylvie Capitant & Michèle Leclerc-Olive, "A-t-on enterré l'espace public? Enquête sur les avatars récents d'un concept", *Cahiers Sens Public*, no. 15/16 (2013), p. 9.

2 Aubert, p. 178.

3 Negt, p. 216.

4 أوسكار نيغت من مواليد 1934 بكالنينكراد (روسيا)، أستاذ فخري في علم الاجتماع، ومدير معهد علم الاجتماع بهانوفر من 1971 إلى 2003.

تسعى إلى امتلاك العالم، بل يجب أن يهتم بالتجارب الحية التي لا يتحملها المفهوم بل أكثر من ذلك يتجاهلها، لذلك فهي مفيدة لممارسة النقد أكثر من الكلمات التي نطلقها على الأشياء[1].

بهذا المعنى يدعونا الكاتب إلى ملاحظة الأوجه المضطربة للتجربة الاجتماعية من خلال التقاط حساسية الواقع المعيشي ومعاناة الضعفاء، وإرخاء السمع للإشارات التي تخبرنا باضطرابات الغد. إن منهجية "نيغت" الرافضة للتسليم بالأمر الواقع، سمحت له بأن يُصنَّف ضمن أنصار "التيار الساخن" داخل "النظرية النقدية". وكما أشار إلى ذلك ألكسندر نومان، فإن تسمية هذا التيار الفكري بالساخن من قبل "إرنست بلوخ" جاءت لتمييز حالة "الاستقطاب التي عرفتها الماركسية الأوروبية بين تيار بارد، عقدي، اقتصادي دقيق، وبين تيار ساخن يهتم بالذاتية السياسية"[2]. فمنهجية أدورنو في تفكيك وفهم التجربة الاجتماعية صاحبت نيغت في جل أبحاثه، خاصة تلك المتعلقة بنقد الفضاء العمومي الهابرماسي. لذلك "فالفضاء العمومي المضاد" عند نيغت هو لِقاء لكل "الذوات المتمردة" التي ترفض الاندماج في كلية وهمية "هذا العالم المدَار نحو تقديس السلع وكل صِلاته العمياء التي تقود إلى الهاوية"[3].

إن مهمة الفضاء العمومي المضاد إذن ـ يقول نيغت ـ تكمن في إنصاف التجارب الحية المتنوعة، التواقة إلى التحرر من وطأة فضاء يدعي جزافا أنه توافقي.

الفضاء العمومي: نحو إعادة التفكير في دلالة المفهوم

يعتبر نيغت الفضاء العمومي لهابرماس نِتاجا تاريخيا للتجربة البرجوازية الإنجليزية في القرن السابع عشر، تشكَّل بفعل ميلاد تعددية حزبية وإعلامية، ساهمت بشكل كبير وقتئذ في بروز أشكال من التعابير العمومية التي تحررت من الذهنية الإقطاعية. فهابرماس يكون قد رأى في هذه التجربة الليبرالية نموذجا

1 Alexander Neumann, "Le courant chaud de l’Ecole de Francfort", *Variations*, no. 12 (2008), p. 14.

2 Ibidem.

3 Alexandre Neumann, "L’expérience, le concept, l’imprévu. La sociologie de l’école de Francfort", *Revue Multitudes,* no. 39 (2009), p. 189.

سياسيا عالميا، وفضاءً مثاليا للنقاش العمومي بين مواطنين أحرار متساوين. لكن ـ يستدرك نيغت ـ عوض أن يسهم هذا الفضاء العمومي في تحقيق المصلحة العامة للمجتمع، اسْتُعْمِل من قبل البرجوازية الإنجليزية، في كل مسار تاريخها، من أجل إشهار وتلميع مصالحها الاقتصادية على حساب قطاعات كاملة في المجتمع. لذلك يخلص نيغت إلى نتيجة مفادها أن الفضاء العمومي الهابرماسي ليس قادرا على إنتاج "توافقات حقيقية لكل التجارب الاجتماعية"[1]، فهو فضاء مهيمِن إقصائي، يتجاهل خصوصيات وحساسيات المجتمع التي يدعي تمثيلها.

إن نيغت يجذب انتباهنا إلى أن بنية الفضاء العمومي البورجوازي التقليدي هي نفسها محددة وحاكمة لطرق الإنتاج وحياة الحاضر، على الرغم من أن الطبقات الاجتماعية اليوم ليست بورجوازية بالمعنى التقليدي للكلمة. فالطبقات المتوسطة الحالية، والطبقات الكادحة المولعة بأسلوب العيش البرجوازي، ووسائل الإعلام، ومجموع الطبقات المالكة تعيد إنتاج مختلف المظاهر المتعلقة بهذه التجربة الاجتماعية البورجوازية تحت شروط ما يسمى "بالرأسمالية المتأخرة"[2]. فسَلْعنة الفضاء العمومي وإقصاء فئات اجتماعية من المشاركة في النقاش العام كلها عوامل تشرح وتفسر ولادة كل أشكال التعبير التي تسعى إلى تحرير الذات وإعطاء تعبير سياسي للطموحات الديموقراطية للأصوات التي تم خنقها في مجال الفضاء السياسي العمومي. لتسمية هذا المسار الطافح، يستعمل نيغت مفهوم "الفضاء العمومي المضاد" بديلا للفضاء العمومي البورجوازي الذي لا يستجيب للتجارب الاجتماعية الطامحة للتخلص من رقابته، فعلى خلاف الفضاء العمومي البورجوازي، لا يمكن اختزال الفضاء العمومي المضاد في أي شكل تاريخي محدد (الطبقة الكادحة مثلا)، بل هو مفهوم يعبر عن فعل ديناميكي ملموس يجعل من المواطَنة مفهوما يعاد ابتكاره من مآلات التجارب الحية.

1 يرصد ألكسندر نيومان حلقة مهمة في المسار التاريخي للفضاء العام، إذ يرى أنَّ البورجوازية الأوروبية في كل مراحل تاريخها لم تحترم قواعد هذا الفضاء. فهو يرى في الفضاء العام الهابرماسي تمجيد نظري لشكل سياسي قائم على اللجوء إلى العنف وإقصاء الرأي الآخر.

2 Negt, p. 116.

يُورِد الكاتب مجموعة من الأمثلة لتجارب اجتماعية انفلتت من سطوة الفضاء العمومي ونجحت، في إبداع أساليب إعلامية ممانعة، وتطوير سياسة تحررية للمواطنين. تبقى تجربة الحركات الاجتماعية الأمريكية المدافعة عن الحقوق المدنية للسود في نهاية ستينيات القرن الماضي نموذجا لهذا الفضاء العمومي المضاد، وجوابا على الإهانات التي تعرضت لها في الفضاء العمومي البورجوازي للجمهورية الفدرالية الأمريكية، أيضا الحركات الاحتجاجية التي عرفتها مؤخرا بعض دول العالم العربي وأوروبا شاهد على الصعود القوي للأصوات التي تغرد خارج فضاء "التنين" البورجوازي. بالمقابل، يعد ما يسمى بـــ"الإنترنت الاحتجاجي"[1] أكثر الأمثلة، في نظري، خطورة على مستقبل الفضاء العمومي الرسمي. فانتشار ممارسات الجموع الرقمية الاحتجاجية يساهم في بلورة فضاء عمومي مضاد تلتقي فيه كل الذوات الراغبة في مواجهة تعسفات الفضاء العمومي البورجوازي.

خاتمة

ختاما، يمكن القول إن أطروحة أوسكار نيغت قد وضعت تحت الضوء الساطع المآزق الدلالية والبنيوية لمصطلح الفضاء العمومي، ومحاولة استنباته في كل نواحي العالم، لتحليل وقائع اجتماعية بعيدة تاريخيا أو اجتماعيا عن السياق الذي انبثقت منه قد يُفقد التحليل صلاحيته. إن الفضاء العمومي المضاد يمكن أن يعتبر مجرد قوة مطلبية وفئوية لا تخص كل المجتمع، لكن أصالته تكمن في قوته وقدرته على تأهيل تكوينات إبداعية ومخيالية لبناء مجتمع لا يحكمه المنطق السلعي، ممهدة بذلك طريقا لممارسة النقد العام الذي يمثل الخميرة الأساسية للتطور الديمقراطي في مجتمعات اليوم.

1 هذا المصطلح استعمله الماركسيون لوصف طريقة اشتغال الرأسمالية بعد 1945، والتي تميزت بهيمنة الرأسمال المالي وبتسليع كل جوانب الحياة الإنسانية.

المراجع

Aubert, Isabelle. "réviser l'espace public avec la sociologie. Un regard sur la théorie de Bernhard Peters". *Revue Participations*. no. 5 (2013).

Capitant, Sylvie & Michèle Leclerc-Olive. "A-t-on enterré l'espace public? Enquête sur les avatars récents d'un concept". *Cahiers Sens Public*. no. 15/16 (2013).

Neumann, Alexander. "Le courant chaud de l'Ecole de Francfort". *Variations*. no. 12 (2008).

_________. "L'expérience, le concept, l'imprévu. La sociologie de l'école de Francfort". *Revue Multitudes*. no. 39 (2009).

المجال العام
قبسات لطه عبد الرحمن وزيجمونت باومن

جميلة تِلوت*

اشتقت كلمة "قبسات" من قبس يقبس قبسا؛ ويدل أصل الكلمة على معانٍ ترتبط في جملتها بالنار والنور؛ إذ تطلق على الشعلة من النار، كما يعني القبس الجَذوة؛ وهي النار التي تأخذها في طرَف عود، واقتباسها يعني الأخذ منها. ثم يستعار لطلب العلم. يقال: قَبست منه نارا وأقبسني أي أعطاني منه قبسًا، وكذلك اقتبست منه نارا، واقتبست منه علما؛ أي استفدته[1].

وقد وردت في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع؛ دلّ اثنان منها على دلالة الشعلة من نار؛ إذ جاء في قصة موسى عليه السلام: {إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى} [طه: 10]؛ {إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ} [النمل: 7]؛ ودلت في ثالث المواضع على الاقتباس من نور: {انْظُرُونا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ} [الحديد:13].

فـ"القبس" كلمة أصيلة في التداول العربي الإسلامي كما نلحظ في التداول القرآني، ونجد إطلاقاتها في الاستعمال العربي تدل على العلم والتعلم[2].

* باحثة في مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط.

1 لمزيد من التفصيل ينظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، مادة: قبس، ج 5، ص 48؛ الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق صفوان عدنان الداودي (دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، 1412هـ)، مادة: قبس، ص 652؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ط 3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، مادة: قبس، ج 6، ص 167.

2 كما جاء في الحديث المشهور عن علي رضي الله عنه: "حتى أورى قبسًا لقابس"؛ أي أظهر نورا من الحقّ لطالبه، وفي حديث العِرباض: "أتيناك زائرين ومقتبسين"؛ أي طالبي العلم. لمزيد من التفصيل ينظر:مجد الدين ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، مادة: قبس، ج 4، ص 4.

وعليه؛ فإن دلالات "قبس" تدور في مجملها حول معاني النار والنور وما يستعار منهما كالعلم، وهذا الحقل الدلالي للكلمة يفيدنا في تسييج المدلول الذي نرومه في هذا المقام؛ فالمقصود من "قبسات" أن نقتبس شُعلة من نور المعرفة نذكي بها جَذوة العلم، وتكمن أهميتها في إثارة الانتباه إلى بعض الإشارات المضيئة والمنيرة المتعلقة بملف العدد؛ إلا أنها ترد في مواضع يصعب على النّاظر بلوغها، إذا لم يقرأ الكتاب كاملا؛ إما لأن الكتاب غير مخصص للحديث في الموضوع فلا يهتدي إلى موطن الشاهد؛ وإما لأن المؤلِّف يعالج مسألة محددة أصالةً، ثم يعرج سريعا على ما له تعلق بمقصودنا إما شارحًا أو ناقدًا أو مستطردا، فيكون إيراده لما له تعلق بموضوعنا عرَضًا لا أصالة؛ لكن عند فحص المضمون يتبين أنه "قبس" لأنه يحمل إشارات مضيئة ومفيدة ومهمة، كما أنها قد تكون مفيدة للباحث في موضوع الملف، والمهموم بإشكالاته، فننقلها له ليقتبس من نورها؛ فميزة "قبسات" إذن أنها تجلّي الخفيّ من المعرفة وتظهره، وهذه وظيفة النور!

الفضاء العام عند طه عبد الرحمن

عرض د.طه عبد الرحمن لهذا المفهوم عند مناقشته لموضوع "الحجاب" وردّه على من يقول إن الحجاب يحتل الفضاء العام وينتشر فيه[1]؛ فهذا سياق القبس، وننقل كلامه هنا مع بعض التصرف، بحذف ما ليس له تعلق بموضوعنا، قال:

1 - تحريف العلمانيين لمفهوم "الفضاء العام"

لقد حملوا مصطلح "الفضاء العام" على معنى يجعله دالّا على ما يمكن أن نسميه ب"الفضاء السياسي"، فتصير دعوتهم إلى عزل الدين عن الدولة مردودة إلى الدعوة إلى عزل الدين عن الفضاء العام؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه كما يأتي:

أ - أن الفضاء العام لا يرجع إلى الدولة، وإنما يرجع إلى المجتمع المدني؛ والمجتمع المدني هيئة مستقلة عن الدولة، أي هيئة مستقلة عن الهيئة السياسية؛ فلا يصدق

1 طه عبد الرحمن، **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني. الجزء 3: روح الحجاب** (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017)، ص 62-64.

عليـه ما يصدق عـلى الدولـة من أحـكام الحيـاد والنزاهـة والمساواة بالنسـبة إلى مختلف تصـورات الناس الدينية والفلسـفية للخـير [...].

ب - أن الدعـوة إلى بقـاء الديـن مكتومـا في الصـدور أو محبوسـا في البيـوت دعـوة يكذبهـا وجـود المؤسسـات والمراكـز ذات الصبغـة الدينيـة في الفضـاء العـام؛ وفي هـذا الوجـود العَلنـي للمنشـآت الدينيـة دلالـة واضحـة على أنهـا لا تقـع في مجـال الدولة، ولا تدخـل في اختصاصهـا، وإنمـا تقـع في مجال المجتمـع المدني وتدخـل في اختصاصـه [...].

ت - أن المجتمـع المـدني لا يتنـافى وجـوده مـع وجـود الممارسـة السياسـية غـير المؤسَّسـية كالتوعيـة بالمشـاكل الراهنـة كسياسـة التعليـم، والنضـال مـن أجـل التغيـير، والحملـة الانتخابيـة؛ والشـاهد عـلى ذلـك وجـود أحـزاب ونقابـات وتعاونيـات وحـركات عماليـة وشـبابية تتخذ لها أسـماء بنعـوت مسـيحية كـ"الأحزاب الاشـتراكية المسـيحية" أو "الأحـزاب الديمقراطيـة المسـيحية" [...].

2 - تحريف العلمانيين لمفهوم "الشأن الخاص"

لقـد حملـوا مصطلح "الشـأن الخاص" عـلى معنى الاعتقـادات الخاصة التـي ينبغي أن لا تقـع تحـت أنظـار الآخريـن، وأن تمنـع مظاهرهـا في الأمكنـة العامـة، جاعلين من الاعتقـادات الدينيـة النمـوذج الأمثل لها، وداعـين إلى وضع مزيد من الحدود للممارسـة الدينيـة وقمـع كل مظهـر لتعدي هـذه الحدود؛ وهذا التفسـير للشـأن الخـاص لا يصح من الوجـوه الآتية:

أ - أن المـراد بكـون الاعتقـادات الدينيـة شـأنا خاصـا، بحسـب ضوابـط العلمانيـة التاريخيـة المنصـوص عليهـا في الوثائـق الرسـمية لبعـض الـدول العلمانيـة، أن أمر هذه الاعتقـادات لا يعنـي الدولـة في شيء، وأنـه ليـس لهـا أن تتدخـل فيهـا، لا توجيهـا ولا تقويمـا ولا تدعيمـا؛ فيترتـب على هـذا أن الدولة، بما هي شـأن عـام، لا دين لهـا، وأنها لا تفـرض أيّ ديـن عـلى المواطنـين، تاركـة لهـم مطلـق الحريـة في اختيـار مـا يعتقدون، معتقـدا دينيـا كان أو معتقـدا إلحاديـا، واختيـار ما يمارسـون، عبـادات كانـت أو عادات.

ب - هـذا التأويل المنحرف للعلمانية التاريخية عبارة عن اسـتغلال فكراني* للعلمانية؛ إذ أن أصحابـه يوظفونهـا في أغـراض بعيـدة عـن حفـظ صورتهـا الأولى وإبـراز أهميتهـا في

مجتمعات معاصرة تعددت فيها القوميات والديانات والفكرانيات؛ ونجد، مِن بين هذه الأغراض، إعادة سابق الصلات بين الدولة والدين[1]، والتفريق بين علمانية موسَّعة -أو ملطفة- تخص "المسيحية"، وعلمانية مضيَّقة -أو مشدَّدة- تخص "الإسلام" [...].

ت - أن الشأن الخاص لا ينحصر في نطاق باطن الإنسان الذي هو بمنزلة "سرّه"، والذي لا يطلع عليه بَشَر، ولا يعلمه إلا الخالق -سبحانه وتعالى- وإنما يتعدى نطاق هذا الباطن الأخفى إلى نطاق الجانب الظاهر من الإنسان، فيشترك، بذلك، مع الشأن العام في الظهور؛ ولو أنه ظهور مدني، وليس ظهورا نظاميا كما هو ظهور الشأن العام؛ ولـمّا كان الشأن الخاص قسيما للشأن العام في الظهور، فقد لزم أن يكون له مِثل ما له من حقوق الظهور، إنْ تعبيرا أو تعبئة أو تجمُّعا أو تظاهرا، مع حفظ شرط المناسبة الذي يوجبه الاختلاف بين "المدني" و"النظامي".

الفضاء العام عند زيجمونت باومان

تحدث باومان[2] عن الفضاء العام في مواضع متفرقة من كتابه "الحياة السائلة" ومقالته "التفكير في أزمنة مظلمة"، والملحقة بالكتاب السابق، لذلك سنسعى إلى إيراد القبسات كاملة لأهميتها، رغم اختلاف زوايا المقاربة، مع الاجتهاد في عنونتها.

1 - الفضاء العام والاختلاف

يوصف الفضاء بأنه "عام" ما دام من يدخلونه أو من قد يدخلونه لا يخضعون لاختيار مسبق، فلا يسألهم أحد عن بطاقات هوية ولا يطلب تسجيل أسمائهم عند الدخول ولا الخروج. فالحضور في المجال العام مجهول، والحاضرون فيه غرباء عن بعضهم البعض في الغالب الأعم، بمن في ذلك القائمون على هذا المجال العام. وما دامت الفضاءات العامة ساحات يلتقي فيها الغرباء، فهي تجسّد السمات المميزة

* يقترب مفهوم "الفكرانية" في إطلاقات طه عبد الرحمن من مفهوم "الإيديولوجيا"، إلا أن إخضاع هذا المفهوم لمقتضى الصرف العربي "أدلج" والمشتقة من دلج؛ أي السير في الليل، قد يجعله معرضا لأن يحمل معنى قدحيا؛ لذلك آثر اشتقاق المصدر الصناعي "الفكرانية" بالقياس على صيغة "العقلانية" تجنبا للأخذ بهذا المعنى القدحي المحتمل. لمزيد من التفصيل ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط 3 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007)، هامش ص 25-24.

1 كما هو الأمر بالنسبة لما يعرف ب Gallicanisme.

2 زيجمونت باومن، **الحياة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر؛ القاهرة: منتدى الفقه الاستراتيجي، 2016). ص 111-110.

للحياة الحضرية وتوجزها. ففي الأماكن العامة تكشف الحياة الحضرية عن نفسها بكل ما يميزها عن أشكال الوجود المشترك على أكمل وجه، كما تظهر أفراحها وأتراحها، وآمالها وهواجسها بالتمام والكمال. ولكل ما سبق، تعد الفضاءات العامة ساحات يتنافس فيها الجذب والطرد على الدوام وبمعدلات متغيّرة. ومن ثمّ؛ فهي أماكن هشّة تتعرض لنوبات الانفصام والاكتئاب الجنوني، لكنها أيضا أماكن يمكن أن يفوق الجذب فيها الطرد أو يحيّده. إنها الأماكن التي تشهد اكتشاف طرق الحياة الحضرية الـمُرضية ووسائلها، وتعلمها، وممارستها.

إن الأماكن العامة هي الساحات التي يتحدد فيها اليوم مستقبل الحياة الحضرية (ما دامت الغالبية العظمى لسكان الكوكب تتألف من سكان الحضر، فإنها تحدد أيضا مستقبل الحياة على الكوكب بأسره). ولنكن أكثر دقة، هذا التوصيف لا ينطبق على الأماكن العامة كلها، بل على تلك الأماكن العامة التي تتخلى عن كل من الطموح الحداثي إلى تدمير الاختلافات وتسويتها، والانحراف ما بعد الحداثي نحو تعظيم الاختلافات عبر الفصل والانفصال المتبادلين. وهذا ينطبق على الأماكن العامة التي تدرك القيمة الإبداعية الثرية للتنوع، بينما تشجع الاختلافات حتى تنخرط في حوار مثمر. وهذا ما عبّرت عنه نان إلين عندما قالت: إن إفساح المجال العام الطريقَ أمام نمو التنوع (تنوع البشر، والأنشطة، والمعتقدات...إلخ) يؤدي إلى التكامل (أو إعادة التكامل) من دون طمس الاختلافات. واقع الأمر أن المجال العام يحتفي بالاختلافات. فالخوف واللاأمان يخففهما كل من حفظ الاختلاف والقدرة على التنقل الحر في أنحاء المدينة. أما النزوع إلى الانسحاب من الفضاءات العامة والتقوقع في جزر التماثل، فهو ما يتحول بمرور الوقت إلى العائق الرئيس للعيش مع الاختلاف، فهو يؤدي إلى ذبول مهارات الحوار والنقاش وتلاشيهما. وأما التعرض للاختلاف فهو الذي يغدو بمرور الوقت العامل الرئيس في العيش المشترك، فهو يؤدي إلى إضعاف الجذور الحضرية للخوف ومحوها.

وما دامت الأشياء تستمد حركتها في أيامنا هذه من قوتها الدافعة، فيمكننا أن نستشف وجود خطر متنام ينذر باختزال المجال العام إلى "فضاء غير قابل للاستخدام بين جيوب الفضاء الخاص". وهذا ما يقوله بكل وضوح جوناثان

مانينغ في رابطة معماريي جنوب أفريقيا المعروفة باسم إكملنغ "قف على قدميك": "إن التفاعل البشري في هذا الفضاء المتبقي العقيم يقتصر على الصراع بين قائدي السيارات والمشاة، والأغنياء والفقراء، سواء أكان ذلك في صورة الشحاذة أو بيع الأشياء في إشارات المرور، والصدمات بين المركبات والسائرين الغافلين، أو السرقة بكسر النوافذ وخطف الأشياء الثمينة وسرقة السيارات. فمناطق التماسّ بين المجالين العام والخاص لا تخرج عن اثنين: إما واجهات محال تباع فيها البضائع، أو الحيل الدفاعية المتطورة لإبقاء أناس بعينهم خارج المكان، مثل البوابات والجدران والأسلاك ذات الشفرات الحادة والأسوار المكهربة"[1].

ويختتم مانينغ تحليله بالعوة إلى "تحول في التركيز من تصميم الفضاءات الخاصة إلى تصميم مجال عام أوسع قابل للاستخدام والتأثير. وهذا المجال عليه أن يعتني بمجموعة متنوعة من المهام البديلة، وأن يكون العامل المساعد للتفاعل البشري لا عائقًا له. أما نان إلين فتوجز دراستها بالدفاع عن الحاجة إلى "منهج حضري متكامل" يشجع على "الاتصال والتواصل والاحتفال"، مؤكدةً "أننا نواجه الآن مهمة بناء المدينة بما يخدم الجماعات والبيئة التي تمدنا بسبب البقاء. وليست هذه مهمة سهلة، لكنها مهمة جوهرية".

2 - التفكير في أزمنة مظلمة

نحن نعيش حقّا "أزمنة مظلمة"[2]، كما تقول حنة أرندت وبرتولت بريشت. وتشرح حنة أرندت طبيعة هذا الظلام وأصوله قائلة: "إذا كانت وظيفة المجال العام هي تسليط الضوء على شؤون الناس بتوفير مساحة للظهور يمكنهم فيها، بغض النظر عن النتيجة، تقديم أنفسهم بالقول والعمل، وعرض ما يمكنهم فعله، فإن الظلام قد حلّ عندما انطفأ هذا النور جرّاء "فجوة المصداقية"، "والحكومة الخفية"، والكلام الذي لا يكشف الحقيقة، بل يخفيها وراء المظاهر الخادعة، والترغيب الأخلاقي وألوان الترغيب الأخرى التي تتذرع بالتشبث بالحقائق القديمة وتحقّر من تجليات الحقيقة كافة باعتبارها تفاهات لا معنى لها"[3].

1 Jonathan Manning, "Racism in Three Dimensions: South African Architecture and the Ideology of White Superiority", *Social Identities*, vol. 10, no.4 (2004), p. 527-536.

2 مقالة: "التفكير في أزمنة مظلمة: أرندت وأدورنو من جديد"، ينظر: باومن، **الحياة السائلة**، ص 172-171.

3 Hannah Arendt, *Man in Dark Times* (New York: Harcourt Brace, 1983), p. viii.

وتصف أرندت عواقب هذا الظلام قائلة: "إن المجال العام فقد قوة التنوير التي كانت جزءًا من طبيعته. فمنذ تدهور العالم القديم، اعتبر العالم الغربي أن التحرر من السياسة هو إحدى الحريات الأساسية، وصار كثير من الناس في البلدان الغربية يفيدون من هذه الحرية وينسحبون من العالم ومن التزاماتهم بداخله... ولكن صاحَبَ الانسحاب خسارة واضحة للعالم تمثلت في ضياع حلقة الوصل المميزة التي كان ينبغي تشكيلها بين الفرد وإخوانه البشر"[1].

وهكذا فإن الانسحاب من السياسة والمجال العام يتحول، كما تقول، حنة أرندت، إلى "توجه أساس للفرد الحديث، ففي اغترابه عن العالم لا يمكنه أن يعبّر عن نفسه حق التعبير إلا في خصوصية اللقاءات المباشرة وحميميتها"[2].

3 - اليوتوبيا والفضاء العام

إن رسم خرائط اليوتوبيا[3] التي صاحبت ميلاد العصر الحديث جاء بيسر وسهولة إلى من رسموها؛ فلم يفعلوا شيئا سوى ملء الفراغات، أو إعادة طلاء الأجزاء القبيحة في شبكة الفضاء العام الذي كان حضوره واقعا لا يمثل أي معضلة بطبيعة الحال. فاليوتوبيات، أي صور الحياة السعيدة، كانت اجتماعية في واقع الأمر لأن معنى كلمة "اجتماعي" لم تكن محل شك قط، فلم تكن حينذاك "القضية الخلافية الأصيلة" كما صارت في عصرنا، إثر الانقلاب الليبرالي الجديد، فهوية منفذ المخطط وقائد التحول لم تكن مشكلة، سواء أكان الطاغية أو الجمهورية، الملك أو الشعب. فقد كان المنقذ والقائد ثابتين في موضعهما يترقبان التنوير وإشارة البدء. ولا عجب في أن اليوتوبيا الاجتماعية أو العامة هي التي سقطت باعتبارها الخسارة الأولى للتغيير المثير الذي شهده المجال العام هذه الأيام.

فاليوتوبيا، مثل كل شيء آخر يشغل مكانا آمنا في ذلك الفضاء العام، صارت لعبة وفريسة للخيّالة والصائدين والقناصين المتفرقين من غير رفيق. صارت اليوتوبيا إحدى الغنائم العديدة التي ظفر بها المجال الخاص بغزوه المجال العام وضمه إليه.

---

1 Ibid, p, 4-5.

2 Ibid, p. 24.

3 مقالة: "التفكير في أزمنة مظلمة: أرندت وأدورنو من جديد"، ينظر: باومن، **الحياة السائلة،** ص 199-197.

فانقسمت الرؤية الاجتماعية الكبرى إلى كثرة متعددة من حقائب السفر الخاصة المتشابهة للغاية من دون أن يجمع بينها جامع أبدًا. فكل حقيبة صنعت من أجل إرضاء المستهلك، وهي، مثل كل المتع الاستهلاكية، تستهدف المتعة الفردية الوحيدة تماما، حتى وإن كان الأفراد يتلذذون بها وهم في صحبة الآخرين.

فهل من الممكن أن يصبح المجال العام مرة أخرى مكانا للمشاركة الدائمة لا اللقاءات العابرة العارضة؟ ومجالا للحوار والنقاش والمواجهة والاتفاق؟ نعم ولا. فإذا كان المجال العام يعني المجال العام الذي تلتفّ حوله المؤسسات الممثلة للأمة/الدولة وترعاه (كما كان الحال عبر أغلبية مراحل التاريخ الحديث)، فإن الإجابة المحتملة هي النفي. فهذا المسرح العام جُرِّد من أغلبية أصوله وأدواته التي ساعدته على إخراج المسرحيات التي عرضت في الماضي، وحتى لو سلمت المعدّات القديمة، فهي لن تكفي لخدمة الإنتاج المسرحي الذي يزداد تعقيدا وشمولا، ويضم ملايين الشخصيات، وبلايين الممثلين والمتفرجين، فتلك المسارح العامة التي شيدت في الأصل من أجل الأغراض السياسية للأمة/الدولة ما زالت غارقة في نزعتها المحلية، في حين أن الدراما المعاصرة صارت تشمل البشرية بأسرها، صارت دراما عولمية تملأ فضاءً عاما عولميا جديدا، إنها تتطلب سياسة كوكبية حقيقية (وليس مجرد سياسة عالمية) ومسرحا كوكبيا ملائما، إنها تتطلب مسؤولية كوكبية حقة، إنها تتطلب اعترافا بأننا جميعا على هذا الكوكب نعتمد على بعضنا البعض من أجل حاضرنا ومستقبلنا، وأن ما نفعله ونعجز عن فعله لا يمكن ألا يبالي بمصير الآخرين، وأننا جميعا لا يمكن أن نلجأ إلى مأوى خاص بمنأى عن العواصف التي ربما تضرب أي جزء من الكرة الأرضية.

إن منطق المسؤولية الكوكبية يستهدف، بالأساس، وعلى الأقل، مواجهة مباشرة للمشكلات المتولدة على مستوى الكرة الأرضية. إنه يصدر عن الافتراض بأن الحلول الدائمة الناجعة حقّا للمشكلات الكوكبية لا يمكن إيجادها ولا تفعيلها إلا من خلال إعادة دراسة وإصلاح شبكة التفاعلات العولمية، وعلاقات الاعتماد المتبادل العولمي. فلا ينصب اهتمامه على المزايا والعيوب القُطرية التي أسفرت عنها التحولات الاعتباطية المتقلبة للقوى الاقتصادية العولمية، بل لا بد من البحث عن

بيئة عولمية جديدة لا تتسم بها مسارات المبادرات الاقتصادية في أي مكان على الكوكب بسرعة التقلب، ولا تحكمها المكاسب اللحظية وحدها، من دون اهتمام بالآثار الجانبية و"الأضرار التابعة"، ومن دون اعتبار للأبعاد الاجتماعية الخاصة بتوازن التكلفة والنتيجة. خلاصة القول، يهدف ذلك المنطق، كما يقول هابرماس، إلى طرح "سياسة يمكنها أن تُجارى في الأسواق العالمية"[1].

نحن نشعر، ونخمن، ولدينا ظنون حول ما لا مناص من فعله، لكننا لا نستطيع أن نعرف الشكل ولا الصورة التي سيأخذها، ومع ذلك، فإننا على يقين بأن الشكل لن يكون مألوفا، بل سيكون مختلفا عن كل شيء اعتدناه.

المراجع

ابن الأثير، مجد الدين. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979.

ابن فارس. **مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن منظور. **لسان العرب**. ط 3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، 1412هـ.

باومن، زيجمونت. **الحياة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر. تقديم هبة رءوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر؛ القاهرة: منتدى الفقه الاستراتيجي، 2016.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط 3. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007.

عبد الرحمن، طه. **دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني. الجزء 3: روح الحجاب**. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.

Arendt, Hannah. *Man in Dark Times*. New York: Harcourt Brace, 1983.

Habermas, Jûrgen. *The Postnational Constellation : Political Essays*. Max Pensky (trans). London: Polity, 2001.

Manning, Jonathan. "Racism in Three Dimensions: South African Architecture and the Ideology of White Superiority". *Social Identities*. vol. 10, no.4 (2004), p. 527-536.

1 Jûrgen Habermas, The Postnational Constellation : Political Essays, Max Pensky (trans), (London: Polity, 2001), p. 109.

نَافِذَة

أحمد الصمدي*

اَلْبَحرُ يَرْسُمُ نَافِذَة
وأَنَا سَأرْسُمُ نافذة
لكنَّ نافِذَتِي سَتبقَى دُون شَمْسٍ أوْ وُرودْ
وسَينْطَوي لَحْني برُكْنٍ مُظلِمٍ
ماذا يُغَنِّي أَوْ يُعيدْ؟
والأُفْقُ وَجْهٌ مِن جَليدْ
والأفْقُ غربانٌ تَعودْ
مَاذَا يُغنيَ أو يُعيدْ؟
وظِلالُ أحْلامي تَمُرُّ عَلى الرصيفِ
تُبَعثِرُ لَونَ قافيتي الجريحَة.
يا أيها البَحرُ انْتَظِرْ
لا تَمْحُ هذي النافذة
فأنا هُنا، والنظْرةُ السَّوْداءُ لِي
لا ذَنْبَ تَقْترفُ النوافذُ والقَواميسُ الفسيحَة.

غَير أني قَدْ أُغَنِّي كَيْ يُعيدَ البَحْرُ أُغنيةَ الغَريبْ
ويُهَدْهِدَ السُّفُنَ التي رَسَتِ المساءَ بِلا وَتَرْ.

* * *

في الكَهْفِ مُتَّسَعٌ لأحلامِ الغريبْ
عُصْفورةٌ في القَلْبِ تَحْمِلُني إليهْ
تَنمُو زُهورٌ في الروابي خَلْفَ هَذِي النافذَة...

* باحث وشاعر مغربي.

هَلْ فِي جِرَارِ الحُلمِ خُبْزٌ للغريبْ؟
الخبزُ أعْرفُهُ... قديما كان بَيْدَرُنا مَلاذاً للطيورْ
ثم افْتَرَقْنا واحْتَرَقْنَا في دُروبٍ لم تكُن يوماً لَنا...
وكَتبْتُ فوق الصَّخْرِ،لَمْ أَحْمِلْ دَفاتِرِيَ القديمة:
أنْتِ القصيدةُ أتْعَبَتْنِي،
جَمْرةٌ فِي الكَفِّ أنتِ حملتُها،
وَطَنٌ لِكُلِّ العاشقِينَ،
ووَرْدةٌ تنأَى عنِ السَّفْحِ الحزينْ
هَلْ تَذْكُرِينْ؟
أيَّامَ سِرْنا لا نُبالِي بالخُطى
وتمادَتِ الكَلِماتُ فِي كَلِمَاتنا
حتى انتَهى جَمْرُ الكَلامْ
أيْنَ اسْتعارتُكِ التي خَبَّأْتِها ذَاكَ المساءْ
فِي زَهْرةِ «الأرْغَان»،
فِي خُصْلاتِ شعْرِكِ
فِي نشيدٍ مِنْ حَنينْ؟
ورَحَلْتِ تتبعُكِ الحروفُ
إلى مَمالكَ من عَبِيرِ اليَاسَمِينْ.
كان الْمَعَرِّي يَكْسِرُ البابَ الأخِيرَ لِمَحْبِسَيْهِ
وكُنْتِ فِي رُكْنِ الْمَقَامْ.
لم يَبْقَ فِي جَسَدِ الحَداثَةِ غيرُ رُوحِ الأوَّلِينْ
لم يبقَ فِي بَيْتِ الحداثَةِ غيرُ صَوْتِ الأوَّلِينْ.

* * *

مِنْ أيْنَ أَبدأُ، والطريقُ هُو الطَّرِيقْ؟
مِن أيْنَ أبدأُ، خَانَنِي هَمْسُ الصَّدِيقْ؟
وَحْدِي هُنا، فِي الشَّاطِئِ المهْجُورِ أنْتَظِرُ الغرِيبْ
قالَتْ لِيَ الأمْواجُ مِلْءَ هَدِيرِها:
هُوَ لنْ يَعودَ فلا تَكُنْ مِثْلَ الزبَدْ
لا تَنْتَظِرْ

اِرْحَلْ، فقلبُكَ حِينَ تَرْحَلُ سوف يمنَحُكَ الْمَدَدْ
اِرحَلْ، فأسْئِلةُ الغَريبِ هِي الصّديقْ.

* * *

وهَمَسْتِ لي:
يا أيُّها الوَلَدُ الذي خَطَفَ القَمَرْ
الدَّرْبُ دربُكَ لا تَعُدْ
اِرْحَلْ إلى كون جَديدْ
الصَّوْتُ صَوْتُكَ لا تَعُدْ
واكتُبْ نَشيدَ الطيِّبِينْ
آخَيْتَ أَنْدلُسَ القصائدِ والنَّخِيلْ
وحَمامَةً في المستحيلْ
فازْرَع هُناكَ فَسيلةَ الكَوْنِ الجَدِيدْ.

* * *

يا أيُّهَا البَحْرُ انْتَظِرْ
لا تَمْحُ هَذِي النافِذة
واتْرُكْ جِدَارِي يَفْتَحُ الأبْوابَ
نَحوَ قَصِيدةٍ مِلْءَ الوُجُودْ.

شَمْسٌ لِمَغارِب

الحسين دراز*

يا صيحة الطين في أحشائي احترقي

ثم الجمي ومضك المسعور واختنقي

أني زرعت بباب العمر أسئلتي

تنمو يبابا وهذا الغيم في الأفق

مالي اذا لوْلبَ الطينُ النفوسَ سمت

روحي ونامت تراعي رعشة القلق

في عالم الغيب قد سُلَّت شواهدُنا

من صلب آدم تاهت نطفة الشبق

واستوطن الكونَ من رُدِّت أمانته

تناسلت خجلا خلائق العلق

* شاعر مغربي مقيم ببلجيكا.

أقدارنا خطوُ من سامت حوافره

خسفا من التيه في بيداء كل شقي

قد فارَ يا نوحُ تنورٌ بساحتنا

يانوح هل تاه منا مركب الغرق

تاه السفين فلا نجما نعاتبه

يا نوح لملم شتات اليم والمِزق

هل في الخطيئة سرٌّ من تجدُّدِنا

أم في التجدد نكْسُ الروح والخلق

في مشرق النفس قد لاحت مغاربنا

قل للمغارب في أرحامنا اختلقي

تدري العوالم أن الروح مشرقه

شمس المغارب ما غابت من الشفق

هذا الكتاب

إن الحديث عن تحديات إعادة بناء الفضاء العام حديث متشعب، يستلزم الخوض في مواضيع ومحاور وتخصصات متداخلة، منها ما هو مرتبط بالدين والأخلاق، ومنها ما هو مرتبط بالقانون والسياسة، أو بالأغلبية والأقلية، أو بالداخل والخارج على سبيل المثال لا الحصر. والحاصل أنه ما من معضلة من المعضلات الكثيرة التي تؤرق المجتمعات العربية والإسلامية اليوم، وما من سؤال من الأسئلة الحرجة التي تقض مضجع هذه المجتمعات — مثل أسئلة الدين والعلمانية، وأسئلة العلاقة بين الرجل والمرأة، أو الأصيل التراثي والدخيل المعاصر — إلا وكان الجواب عنه يسهم بشكل من الأشكال إما في تثبيت واقع الفضاء العام وإما في تثويره.

ونظرا لخطورة التحديات المحدقة بالمجتمعات العربية والإسلامية في مرحلة ما بعد الربيع العربي، ارتأينا أن نخصص محور العدد الأول من "مَغَارِب" لـ"المجال العام"، آملين أن يكون هذا المحور المدخل الرئيسَ لطرح جملة المحاور الأخرى ذات الصلة بواقع هذه المجتمعات الثقافي والحضاري والفكري.





مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني
Maghareb Center for Civilizational Studies

الثمن: 20 درهما